Tuncer
Sarptunalı

Felsefe dergisi

90/1

GEORG WILHELM FRIEDRICH

HEGEL

Ghf Hegel

TÜSTAV

TÜSTAV

Felsefe dergisi

TÜSTAV

Felsefe Dergisi: Üç ayda bir çıkar • **Sayı:** 31 • **Fiyatı:** 10.000 TL (KDV dahil) Yurtdışı 7 DM • **Yönetim yeri:** Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. No:5 Kat:3 Cağaloğlu/İstanbul • **Sahibi ve Yazışleri Müdürü:** Erdal Şahin • **Genel Yayın Yönetmeni:** Oğuz Özügül • **Basıma Hazırlık:** Yayın Dizgi Merkezi -527 03 40 • **Basım:** Tekno-grafik • **Abone koşulları:** Yurtiçi yıllık (4 sayı) 30.000 TL Yurtdışı 20 DM • **Abone bedeli için hesap no:** Yapı Kredi Çembarlitaş Şubesi Erdal Şahin/3443-9 • **Kapak:** G.W.F.Hegel, Jakop Schlesinger'in tablosundan

İÇİNDEKİLER

Sunu 3

Felsefe Tarihi

Klasik Alman Felsefesinin Georg Wilhelm Friedrich Hegel'de Zirveye Ulşması/*Wolfgang Förster* 5

Felsefe Sorunları

Hegel'in Toplum Felsefesi ve Halkların İşbirliği Düşüncesi/*Nelli Motroşilova* 27

Bilimsel Çalışmalarda Yeni bir Paradigma ve Hegel'in Katkısı/*H.Metzler* 37

Özel Bölüm

Hegel Felsefesinin Düşündürdükleri/*Nejat Bozkurt* 43

Hegel Felsefesi ve Metafiziğin sonu/*Önay Sözer* 50

Hegel Fenomenolojisinde Bilinç Diyalektiği/*Ufuk Yalturak* 58

Hegel'de Aklın Kurnazlığı ve/veya Negatif Teori Olarak Felsefe Üzerine/*Mehmet Erken* 94

Hegel Felsefesi/*Karl Löwith* 99

Hegel'le Yüzleşmede Diyalektik/*H.Friedrich Fulda* 126

Kant'ın Kategoriler Tabelasına Hegel'in Eleştirisinin Diyalektik Materyalizm Açısından Değerlendirilmesi/*J.Zeleny-P.Kotatko* 141

Hegel'in Ahlâk Teorisi/*Gerd Irrlitz* 147

Hegel'in Savaş ve Barış Anlayışında Ampiri ile Kurgunun Birliği/*Klaus Vieweg* 163

Tarih Felsefesi

Hegel'in Felsefesinde Kişilik Kavramı/*Georg Biedermann* 168

Hegel'in Canlı Organizma Kuramı ve Tarihin Öznesi Sorunu/*M.Höfer* 174

Estetik ve Sanat Kuramı

Hegel'in Sanatın Sonu Konusundaki Görüşü Üstüne Düşünceler/*Ingrid Pepperle* 179

Felsefe Metinleri

Felsefe Tarihi Dersleri/*G.W.F.Hegel* 184

Felsefe Bibliyografyası

Felsefe Yayınları Kaynakçası: Hegel/*Hasan S.Keseroğlu* 192

Filozoflar Ansiklopedisi

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich/*Gottfried Stiehler* 193

TÜSTAV

sunu

"Leibniz'den bu yana Almanya'nın yetiştirdiği en büyük filozof" Hegel'in felsefesi bugün, doğumundan 220 ölümünden 159 yıl sonra, düşüncelerinin belirleyici güncelliği nedeniyle çağın zihniyetini oluşturan öğelerden biridir. Felsefenin görevini Hegel şöyle formüle eder: Dünyayı, değişen bir gerçeklik olarak düşüncede kavramak. Sorunu felsefi yönden ortaya koyuşunun bu evrenselliği Hegel'i modern burjuva düşüncesinin klasik temsilcisi haline getirmiştir.

Modern dünyanın sorunlarını felsefi düşünce olmadan çözmek mümkün değildir; bu yüzden çağa uygun bir felsefe yapmak için Hegel'e dönülmesi, gerekli koşullardan biridir. Çelişkiler ve karşıtlıklarla dolu bir çağ olan günümüz Hegel'den vazgeçemez. Hegel'in felsefesi gelişme aşamasındaki burjuva toplumunun felsefesidir. Çelişkilerin kavranabilmesi için ve bu çelişkilerin politik-ideolojik bir mevzuat olarak soyut bir muhalefette kalmaması için gerekli koşullar bu felsefede yaratılmıştı. Sözü edilen çelişkilerin birliği bugün kesinkes tüm insanlığın çıkarını teşkil etmektedir.

Klasik Alman felsefesince başlatılan teorik devrim, pratik devrimin zorunlu önkoşuludur ve bu bakımdan ele alındığında pratik devrimin içeriği, insanlığın kendini biçimlendirerek gelişmesidir. Böyle bir tarihsel perspektifi Hegel'de görmek mümkündür; çünkü Kant, Fichte ve Schelling'ten sonra bu felsefi sorunu Fransız Devrimi'nin başarıya ulaştığı dönemde ortaya atan Hegel'dir. Fransız Devrimi, burjuvazinin feodalizme karşı politik bağımsızlığını dünya çapında kazandığı bir andı ve Hegel'e göre, Almanlar başka hiçbir ulusta görülmeyen bir şekilde bu devrime katılmışlardı. Hegel Klasik Alman felsefesinin devrimci "ilke"sini, burjuvazinin 1789'da başlayıp 1830'da tamamlanan politik egemenliğini kavram düzeyine getirerek formüle etmiştir. Ve Hegel bu oluşumu ilk kez felsefe tarihi ile bilimler tarihi bağlamında düşünüyor, böylece felsefeyi büyük ölçüde felsefe tarihi haline getiriyordu.

Marksist felsefe tarafından Hegel'e gösterilen ilginin odak noktasında Hegel'in diyalektiğe ilişkin tasarımı yer almaktadır. Hegel'in diyalektiği ve henüz tam anlamıyla tanınmayan, yeni çağ bilgilerini içeren Ansiklopedi'si, kendisinden sonra meydana çıkmış felsefe ile bilimlerin, modern biçimsel mantığın temel gelişme sorunlarını betimleme, çözme konusunda ne denli yetkili ve geçerli olduğunu göstermektedir.

Sosyal ve doğal dünyanın evrimini nesnel bir süreç olarak konu edindiği sürece her bilim gelişen ve genişleyen bir bilgiler toplamıdır. Hegel'de genellikle program ve varsayım düzeyinde kalanlar, diyalektiğin tüm bilimsel alanlara uygulanabilirli-

ği, bugün doğabilimsel bilgilerin sonucu haline gelmiştir. Doğa olaylarındaki nesnel diyalektik, bilimsel yöntemlerin ve kavramların yardımıyla kanıtlanmıştır. Toplum teorileri için de benzer olgular geçerlidir. Hegel'in Antik ve Yeniçağ felsefe tarihi ile bilim tarihini, burjuva toplumu anlayışından çıkarak, mevcut karşıtlıklar sistemi olarak benimsemiş olması gibi, bugün Hegel felsefesi de, bu felsefenin dışında bulunan yorumsal bir temele dayanarak algılanmaktadır. Bu yorumsal temelde söz konusu olan, bilimsel diyalektiğe ilişkin tasarımlar üzerinde tartışmaların sürdürülüp sürdürülmemesidir. Ancak bu noktada da Hegel kendini hissettirmektedir; çünkü Hegel tarihsel olarak birikmiş bilgileri felsefi yönden tamamlarken görüşlerine, yalnızca burjuva toplumunun devrimci yoldan ikame etmesine ilişkin bir teoriyi değil, üstelik gerçekleştirilecek devrimin evrimsel süreci olarak somut bir devlet düşüncesine de yer verdiği toplumsal bir geçiş dönemi görüşünü temel almıştır. Hegel, "törel düşüncenin gerçekliği" olarak "Geist" ve politika, yani devlet kavramlarını öylesine öncelemiştir ki, bugün bu kavramlar, kapitalizm koşullarında politik sosyalizasyon, sosyal devlet perspektifleri açısından yorumlanabilirler.

Hegel'in büyüklüğü, felsefi düşünceyi tarihsel belirlenmişlik bilincine ve tarih üzerinde düşünmeyi de akıl düzeyine getirmiş olmasından ileri gelmektedir. Düşüncesinin üstün yanların özellikle öne çıkaran, onun "dünyayı hazır şeylerden oluşan bir karmaşa diye değil,... tersine bir süreçler karmaşası olarak" görmesiydi. Hegel, felsefesinde, tüm oluşum süreçlerine içkin bir evrensel akla göre gelişen doğa ile toplumdaki tüm değişmelerin genelgeçer içsel bir zorunluluğa sahip olduğunu vurgulamıştır. Hegel, gerçek tarihsel süreçle (Fransız Devrimi ve sonuçları) uyum içinde bulunan bir görüşe varmış ve bu görüşten (tarihsel) felsefi sonuçlar çıkarmış olan az sayıdaki ve belki de ilk Alman düşünürlerinden biriydi. Hegel felsefesine yaklaşım konusunda Engels 1891'de şöyle diyordu: Hegel'i okurken "eserlerinin yapısını kurmaya yarayan mantık bozukluklarını ve kuşkulu manevraları keşfetmeye" değil, "yanlış biçimler ve yapmacık bağlamlar içindeki doğru ve dâhiyane-olanı" meydana çıkarmaya çalışmalıdır.

* * *

"Hegel"le başladığımız özel sayı dizisini, düşün yaşamını derinden etkilemiş diğer önde gelen filozoflara ayıracağımız sayılarla, gelecek yıllarda da sürdürmeyi düşünüyoruz.

Önümüzdeki sayının ana konusu dil üzerine olacaktır. Yeni sayılarımızda buluşmak üzere...

Felsefe Dergisi

TÜSTAV

Felsefe Tarihi

klasik alman felsefesinin georg wilhelm friedrich hegel'de zirveye ulaşması

wolfgang förster
almancadan çeviren: mehmet yavuz

1817 Aralığında Prusya Kültür Bakanı Freiherr Von Altensteien, o sıralarda Heidelberg'de ders vermekte olan G.W.F. Hegel'i (1770-1831) Berlin Üniversitesin'de Fichte'nin ölümünden beri boş duran kürsünün başına geçmeye davet etti. Hegel, daveti kabul etti. 1818 yazında Heidelberg'deki derslerini bitirdikten sonra Berlin'e taşındı. Kente, 29 Eylül 1818'de vardı. Hegel'in Berlin'e çağrılması, Prusya devleti içindeki restorasyon yanlıları ile reform yanlılarının çekişmesinin bir sonucuydu.[1]

Hegel'in Berlin'e geçişi Alman bölgelerinde Napolyon'un iktidardan düşürülüşünü izleyen siyasi restorasyon dönemine rastlar. Aynı dönemde Alman Birliği devletlerine karşı burjuva muhalefet hareketi de gelişti. 1815'te Jena'da Alman Öğrenci Birliği'nin (Burschenschaft) kuruluşu, bir burjuva Alman ulusal bilincinin oluşumuna büyük bir ivme verdi. Gelişmeler 18 Ekim 1817'deki Wartburg Şenliğiyle zirveye ulaştı. Kotzebue'nun teoloji öğrencisi Sanel tarafından öldürülmesi, Almanya'da "demogog avı"nı başlatan Karlsbad kararlarına yol açtı. Romantizmin antikapitalist eleştirisinden yola çıkarak Ortaçağı ve kilisenin kurduğu kast düzenini yücelten bir ideoloji egemen oldu.

Hegel ile, Berlin'deki üniversitenin felsefe kürsüsünü, hedefi toplumun aristokrasi ile burjuvazisinin burjuva önderlik altında sınıfsal uzlaşması temelinde, burjuva anlamda yenilenmesi olan, Klasik Alman Felsefesi'nin olağanüstü bir temsilcisi üstlenmiş oldu. Hegel'in 22 Ekim 1818'de Berlin'de göreve başlarken yaptığı konuşma, yılmaz bir burjuva bilgilenme iyimserliğinin damgasını taşıyordu. Bilginin egemenliği üzerine şöyle diyordu: "Gerçeğin cesareti, ruhun gücüne inanç, felsefe öğreniminin ilk koşuludur. İnsan, kendine saygı duymalı ve kendini en yücesine layık görmelidir. Ruhu ne kadar büyük ve güçlü düşünse azdır. Evrenin önce saklı ve ka-

palı olan özünde, bilgilenme cesaretine karşı koyacak bir güç yoktur. Onun önünde açılmaya, zenginliğini ve derinliklerini gözler önüne sermeye ve tadına varılmasını sağlamaya mecburdur."[2] Hegel'in niyeti, "evrenin akılcı bir tablosunu çizmek"tir.[3]

Hegel, nesnel idealizmin temsilcisidir. Ona göre, düşünme, dış nesnelerin tözünü oluşturduğu gibi, ruhsal alanın da genel tözüdür. Gerçekliğin özü, önce "mantık"ta gelişen, sonra doğada dile gelen, daha sonra ruhta kendini yeniden üreten ve sonunda "mutlak düşünce"de kendini bilen "evrensel ruhun" çelişkili gelişimidir.[4]

F. Engels, Hegel'in sisteminin "daha önceki herhangi bir sistemle" "karşılaştırılamayacak büyük bir alanı" kapsadığını ve bugün bile şaşkınlık uyandıran bir düşünce zenginliği geliştirmiş olduğunu vurgular. "Ruhun Fenomenolojisi (Bununla ruhun embriyolojisi ve paleontolojisi arasında paralellik kurulabilir. Bireysel bilincin çeşitli aşamalar, insan bilincinin tarihsel olarak geçtiği aşamaların kısaltılmış yeniden üretimi şeklinde toparlanan aşamalar yoluyla gelişimidir), Mantık, Doğa Felsefesi, Ruh Felsefesi ve sonuncusunun tarihsel alt biçimlerde işlenmesi: Tarih, Hukuk, Din Felsefesi, Felsefe Tarihi, Estetik vb... Hegel, gelişimin çizgisini bulmak ve kanıtlamak için tüm bu farklı tarihsel alanlarda çalıştı. Yalnızca yaratıcı bir dahi olmakla kalmayıp geniş ansiklopedik bilgiye de sahip biri olduğundan her alanda çağ açan bir etkisi oldu." Sistemin Kuruluşu Engels'e göre, "yapıtının yalnızca çerçevesi ve iskelesidir... muazzam yapının derinliklerine girildikçe, bugün bile değerini yitirmemiş sayısız cevher bulunur."[5]

Hegel, "Felsefe Sistemi"nin ilk bölümü "Mantık Bilimi"nde nitelik ve nicelik, öz ve görünüş, çelişki, zorunluluk ve rastlantısallık, sonluluk ve sonsuzluk diyalektiği ve de kavramın diyalektiği gibi geniş bir diyalektik kategoriler yelpazesini inceler. Hegel felsefesinin özü, çelişki öğretisidir: "Dünyayı asıl devindiren çelişkidir ve çelişkinin düşünülemeyeceğini söylemek gülünçtür".[6] Hegel, üstüne basa basa gerçekliğin görüntülerinin metafizik bağımsızlaştırılmasını eleştirir: "Diyalektik olan... bilimsel ilerleyişi devindiren ruhu oluşturur ve içkin bağlantının ve zorunluluğun bilimin kapsamına girmesini-nasıl ki ancak onda gerçekten dışsal olmayan yükseliş sonlu olanın üzerinde yer alıyorsa- sağlanan ilkedir. Ek 1: Diyalektik olanı layığınca kavramak ve bilmek son derece önemlidir. Aslında bu, her hareketin, bütün yaşamdaki ve gerçeklikteki her eylemin ilkesidir. Gene, diyalektik olan, tüm gerçek bilimsel bilginin ruhudur"[7]

Doğa Felsefesi alanında, Hegelci sistemin idealist yapısının keyfiliği özellikle ön plana çıkar. Hegelci düşüncenin antimateryalist özü de açıkça kendini gösterir. Hegel'in ortaya koyduğu gibi, doğa, "her aşamanın zorunlu olarak bir başkasını izlediği bir **aşamalar sistemi**"[8] olarak görülmelidir. Hegel, doğadaki gelişimi yadsır. Ona göre, metamorfoz, sırf değişikliği bile gelişim olduğundan öyle bir kavrama uyar. Ancak Hegel'in doğa felsefesi de önemli düşünceler içerir. H. J. Treder'in vurguladığı gibi, Hegel, "derin fizik problemlerini anlama ve doğa felsefesine yerleştirme" yeteneğine sahipti.[9] Bu bağlamda Hegel bir "ısı maddesi"nin olamayacağını, ısının, maddenin mekanik işlemlerle üretilebilecek bir "durumu" olduğunu ortaya koydu. Hegel'e göre: "Özgül ısı kapasitesi, **madde** ve **malzeme** kategorilerine bağlı olarak, **gizli, farkedilemeyen, içsel** bir ısı maddesi düşüncesini doğurdu. Algılanamayan bir şey olarak böyle bir belirlemeyi **gözlem** ve deneyim haklı çıkartmıyor."[10] Hegel'in "Felsefe Sistemi"nin üçüncü bölümünü, Ruh Felsefesi oluşturur. Hegel, ruhun bilinmesi "en somut, en yüce ve en zor" şeydir, der. Ruhun kendini bilmesi, öznel, nesnel ve mutlak ruh aşamalarıyla gerçekleşir. Hegel, öznel ruhta antropoloji, fenomenoloji ve psikolojiyi, nesnel ruhta hukuk ve ahlağı, mutlak ruhta da sanat, din

ve felsefeyi işler. Özgürlük, ruhta tam olarak gelişir. "Ruhun tözü, özgürlüktür, yani bir başkasına bağımlı olmama, kendine dönmektir."[11]

Hegel'in felsefesi, burjuvazinin dünya tarihindeki misyonunun kapsamlı biçimde temellendirilmesine hizmet etti. Toplumsal reformlara yönelik burjuva dönüşümlere esin kaynağı oldu. F. Engels'e göre, "Alman felsefesi, bu karmaşık, ama aynı zamanda Alman ruhunun gelişiminin en güvenilir termometresi, Hegel, Hukuk Felsefesi'nde anayasal monarşiyi en yüce ve mükemmel hükümet biçimi olarak niteleyince, Alman burjuvazisinin yanında yer aldı. Başka bir deyişle, o, Alman burjuvazisinin siyasi iktidara yükselişini önceden ilan etti".[12]

Hegel'in Berlin yıllarındaki siyasal görüşlerini J. D'Hondt, "Hegel ve Dönemi. Berlin 1818-1831" isimli monografisinde ayrıntılı bir şekilde anlatır. Siyasal restorasyon döneminde Hegel, toplumsal ilerleme, burjuva dönüşüm görüşlerini savunmayı sürdürmüştür. D'Hondt şöyle der: "Önceki siyasal düşüncelerin tümü ve tüm felsefi yapıtının bir restorasyon ilkesiyle temel ve bağdaşmaz bir çelişki içinde olduğu vurgulanmalıdır. Dahası Hegel'in mantığı yalnız geçmişe dönüşü mahkum etmekle kalmıyor, insani düşünce biçimleri ve kurumlarının öylesine sürgit devam etmesi olanağını da yadsıyor ve tutuculuğu suçluyor. Restorasyon, bir olasılık olarak bile, Hegel'in olayların geri döndürülemeyeceği öğretisi dolayısıyla tarihten dışlanıyordu".[13]

Yazar, Prusya'lı "devlet filozofu" Hegel efsanesini çürütür. Klasik Alman felsefesinin tüm diğer düşünürlerine oranla en kararlı biçimde Hegel tarafından savunulan ve en derin biçimde temellendirilen gelişme ilkesi, onun düşüncesindeki, kaldığı yerin ilerici toplumsal durumunun da belirlediği, teorik, devrimci çizgiyi oluşturur. D'Hondt, Hegel'in öğrencileri ve dostlarının kovuşturulmalarıyla ilgili kaynak çalışmalarına dayanarak, kitabında Hegel'in iki asistanı Leopold von Henning (tutuklama) ve Carové (meslek yasağı) ile Friedrich Förster'in durumlarını anlatır: Hegel'in Mettemich gericiliği tarafından kovuşturulanları polis ve yargı karşısında nasıl koruduğunu kanıtlar. D'Hondt, Hegel tarafının Ancillon ve K. L. von Haller çevresindeki restorasyon doktrincilerine nasıl karşı durduğunu anlatır. Hegel'in siyasal restorasyona yakın olduğu kuşkusunu uyandıran Fries Olayı olmuştu. D'Hondt, kitabında bundan da ayrıntılı biçimde söz eder. Fries, Öğrenci Birliği hareketini başlatanlardandı. D'Hondt'un açıkladığı gibi, Hegel'in Fries eleştirisi siyasal değil, dünya görüşünden kaynaklanır. Hegel elbette "demagogun" abartmalarını ve yanlış tavırlarını eleştirdi. Ancak ilerici temel tavrını da destekledi. D'Hondt şöyle değerlendiriyor: "Hegel, Almancılık, yabancı düşmanlığı, antisemitizm, anarşist bireycilik ve kışkırtmacı, anlamsız laf ebeliğinin geriletilmesine katkıda bulundu. Öğrencilerinin mutlakçılıkla, keyfi iktidarla, Kutsal İttifakla, Alman küçük devletçiliğiyle uzlaşmalarına izin vermedi."[14]

Hegel, Berlin'deki etkinlik döneminde feodal, gerici Vahig felsefesine ve felsefi romantizme karşı, siyasal reformlar yolundaki burjuva ilerlemenin ilkelerini ve akla yüksek bir değer biçme görüşünü savundu. Kaderciliğin ve ruhbilimciliğin görüşlerine karşı, kuramsal düşünmenin gücünü, gerçekliğe kuramsal olarak dalmanın önemini vurguladı. Hegel Berlin'de, Hukuk Felsefesi, Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Mantık ve Metafizik, Felsefe Tarihi, Doğa Felsefesi, Antropoloji ve Psikoloji, Estetik, Din Felsefesi ve Dünya Tarihi Felsefesi dersleri verdi. Son iki konuyla felsefi sistemini tamamladı. 1820 Ekiminde Hegel'in, önceden 1821 tarihi düşülmüş, "Doğa Hukuku ve Devlet Biliminin Temelleri. Hukuk Felsefesinin Anahatları" yapıtı yayınlandı. Berlin'de ki etkinlik dönemi boyunca -"Felsefi Bilimler Ansiklopedisi"nin ikinci ve üçüncü baskıları dışında- başka yeni, büyük yapıtı yayınlanmadı. Yalnızca

kitap eleştirileri ve makaleler çıktı. Hegel'in Berlin'deki etkinliğinin en önemli biçimi, giderek güçlü bir rezonans bulan yoğun dersleriydi.[15]

Çeşitli derslerde kısmen Hegel'in öğrencilerinin verdiği tekrarlar düzenlendi. Hegel, derslerine 1818/19 kış yarıyılında "Doğa Hukuku ve Devlet Bilimi" ile "Felsefi Bilimler Ansiklopedisi" konularıyla başladı. E. Gans'ın saptadığı gibi, Hegel "Berlin'de... öğrenci ve hayranları giderek artarken, ona destek olan, aynı görüşteki dostlarıyla birlikte, kendisinden önceleri esirgenen bazı mutlulukları tadarak ikinci ve güçlü bir gençlik yaşadı."[16]

Hegel'in derslerindeki izleyicilerden biri, 1824 Nisanında Berlin'e göç eden ve Berlin'de başlamış bulunan teoloji öğrenimini sürdüren genç Ludwig Feuerbach idi. Spekülatif teolog Karl Daub, L. Feuerbach'ın dikkatini felsefeye ve ismen Hegel'e çekmişti. Ludwig Feuerbach'ın Berlin'e taşınma döneminde kardeşleri Anselm, Karl ve Eduard, Bavyera'da gizli, muhalif bir öğrenci örgütüne üye olmaktan tutuklanmışlardı. Ludwig Feuerbach da Berlin'e varışından sonra gizli bir öğrenci birliğine üye olmakla suçlandı ve akademik bir disiplin mahkemesi tarafından sorguya çekildi. Kuşkuların doğrulanmaması üzerine 1824 Temmuzu'nda Berlin Üniversitesi'ne kaydedildi. Babasına bir mektubunda şöyle yazıyordu: "Hegel'in derslerini çok seviyorum. Bu yüzden bir Hegelci olma gibi düşüncelerim henüz yoksa da..."[17] Birkaç hafta sonra artık babasına Hegel için, "derin düşüncelerinin güçlü etkisini"[18] duyduğundan söz eder. Hegel'in dersleri, yazıları gibi anlaşılmaz değil, açık ve kolay kavranabilirdir. Hegel, dinleyicilerinin hayal ve kavrama gücü düzeyini fazlasıyla göz önüne alır. Feuerbach, Heidelberg'deki hocası Daub'a, Berlin'in, Hegel'in dersleri sayesinde tüm yaşamının "dönüm noktası" ve "yine bir dünyanın Betlehem'i" olduğunu yazar. Hegel'i öğrenmeyi "bu tek öznenin değil,tüm insanlığın eylemidir"[19] diye niteler. 1825 Ocağı'nda Feuerbach, K. Daub'a teoloji öğrenimini bırakma ve kendini tamamen felsefeye verme kararını bildirir. "Teolojiye, tarihi-kritik çöplüklerine, dogmatikliklerine veda" en ufak bir üzüntü uyandırmadı, diye yazar. "Ortodoksların ve akılcı hayvan ruhlarının sisli ülkesinden" neşeyle ayrıldığı söylenebilir[20]. Feuerbach, kendini Hegelci kavram biliminden,aklın gücünden etkilenmiş görür.[21] Kısa bir süre sonra babasına yazar: "Artık teoloji okuyamam... O, benim için kurumuş güzel bir çiçek, boşaltılmış bir kukla bezi, aşılmış bir eğitim basamağı, varlığıma biçim veren, kayıp bir belirlenmedir"[22]. Feuerbach, felsefeyi gerçekliğe yabancı bir konu gibi görmediğini açıkladı. Daha ziyade onun en önemli araştırma nesnesi, pratik yaşamdı. Filozof, "insanların üzerinde kibirle kendinden geçmiş bir şekilde sallanıp durmaz, onların ortasında, hatta en öznel çıkarlarının, gereksinimlerinin ve sevinçlerinin içinde yer alır. En az sıradan bir gündelikçi kadar dünyada ve insanların hizmetindedir"[23]. Bu açıklamalardan bile Feuerbach'ın dünya görüşünün, onu sonraları Hegel ile tam bir çelişkiye düşüren antispekülatif özü belli olur. Baba, başlangıçta şiddetle karşı çıkmakla birlikte oğlunun meslek değiştirmesine razı oldu. 1825 yılı, Feuerbach'ın yaşamında ilk önemli dönemlerden biriydi. Berlin'de Hegel'in tüm derslerini (o sıralar okutmadığı "Estetik" dışında) dinledi; hatta Mantık dersine iki kez gitti. Hegel ile konuştu, kişisel ilişkilere girdi.[24] Feuerbach, 1826 yılında Bavyera Üniversite yönetmeliklerine göre öğrenimini bir Bavyera Üniversitesi'nde, Erlangen'da bitirmek üzere, Berlin'den ayrıldı. 1828'de Erlangen Üniversitesinde "De infinitate, unitate atque communitate rationis" konusunda doktora verdi. Aynı yıl doktora çalışmasına dayanan "De ratione, una, üniversali, infinites" yazısıyla öğretim üyeliğyi derecesini aldı. Hegel'e 1828'de gönderdiği ve bu yazıyı eklediği mektupta Hıristiyanlıktan dönüşünü kararlılıkla dile getirdi. "Zaman, ölüm, bu dünya,

öbür dünya, ben, birey,..., tanrı vb. hakkında dünya tarihinde şimdiye kadar ileri sürülen tüm görüşler silinmelidir."[25] Hıristiyanlık, "mükemmel ve mutlak bir din olarak"[26] görülemez. Böylelikle Feuerbach, Hegelci felsefenin ilkelerini, felsefe ve din arasında bir uyum anlamında yorumlamıyordu. 1830'da anonim olarak yayınlanan "Ölüm ve Ölümsüzlük Üzerine Düşünceler" yazısının doğuşu, W. Schuffenhauer'in dediği gibi, Berlin'de bulunduğu döneme kadar uzanır.[27] Bu çalışmada Feuerbach'ın ömrünü doldurmuş keyfi feodal rejimin ideolojisine karşı siyasal radikal tavrı görülür. Yazının odağında, Hıristiyan teolojisinin köşetaşlarından biri olan, kişinin ölümsüzlük öğretisiyle mücadele yer alır. Feuerbach'ın sonraları belirttiği gibi, bu yazıyla bağımsız ve enerjik bir düşünür olarak ve ölümsüzlük düşüncesi ile mücadele aracılığıyla o zamana dek hüküm sürmüş felsefi ve teolojik gelenekten kopmaya çalışarak kimsenin kuşku duymadığı niyetlere karşı çıkar.[28] Eski bu dünya, öteki dünya ayrımına karşı Feuerbach, "Ölüm ve Ölümsüzlük Üzerine Düşünceler"de tamamen gerçek dünya üzerinde yoğunlaşmayı, "yalnızca ebedi olan günde yaşayan düşünce ve eylemin dini"ni talep eder.[29] Bu yazı, kararlı antiteolojik mesajı ile radikal Aydınlanmanın gelişme çizgisinde yer alır. Yazının doğuş tarihini Berlin'de bulunduğu sıralara götürme görüşünü Feuerbach'ın o dönemlerdeki mektuplarındaki benzer ifadeler, "Ölüm ve Ölümsüzlük Üzerine Düşünceler"e ek olarak verilen teolojik imzalı "Xenien"deki Prusya ve özellikle Berlin'deki koşullara çok sayıda atıf destekler. Polis, Feuerbach'ın yazısına el koyar. Suçlamalar, Erlangen Üniversitesi'nde profösörlük kadrosuna atanma talebinin reddine yol açacak boyutlara varır.

Hegel'in 1802-1806 yıllarında Jena'da temellerini oluşturduğu "Hukuk Felsefesi", oluşan burjuva toplumunun meşrulaştırılmasının muhteşem bir örneğidir. Önkonuşmada bununla ilişkili olarak dile getirdiği "Aklı olan herşey gerçektir, gerçek olan herşey aklidir"[30] tezi hiç de süregelen toplumsal koşulların avukatlığı değildir. Bunu Hegel'in tarihsel diyalektiği açısından anlamak gerekir. Akılcılık ve Gerçeklik nitelikleri belli bir tarihsel duruma ilelebet uymaz. Mutlak monarşi ve feodal ilişkiler, burjuva ilişkiler tarihsel akıl ve gerçeklik konumu kazandıkça tarihsel olarak akıl dışı ve böylece Hegelci anlamda gerçek dışı (öylesine var) olur. "Hukuk Felsefesi" olağanüstü bir düşünce zenginliği içerir. Hegel, hukuki sorunlardan yola çıkarak çok yönlü bir biçimde ekonomi, toplumdaki sosyal yaşam, siyaset, ahlak ve tarih sorunlarını tartışır. Hukuk Felsefesi'ni üç bölüme ayırır: Soyut Hukuk, Moralite ve Ahlak. Soyut hukuk, özgürlüğün dolaysız varoluş dünyasıyla ilgilidir. Kendini kişilik kavramında ortaya koyar. Kişinin özgürlüğü özellikle mülkiyette dile gelir. Mülkiyet, Hegel için, özgürlüğün dış küresi, "İlk varoluş"udur.[32] Bundan başka istek özgürlüğü, ifadesini sözleşmeli, haksızlıkta ve suçta bulur. Giyabında özel mülkiyetten söz etmesi Hegel'in görüşleri, nasıl ki bireylerin biçimsel eşitliği öğretisi zamanının çok sayıda feodal restorasyoncu karşıtının düşüncelerinden ayrılıyorsa, belirgin bir biçimde devrim öncesi burjuvazinin hukuk öğretilerinden ayrılır. Hukuk Felsefesi'nin kuramsal çıkış noktası bile, amacının burjuva kapitalist yaşam ilişkilerinin kapsamlı bir norma oturtulması olduğunu ortaya koyar. Moralite alanı Hegel için istek özgürlüğünün iç varlık küresidir. Burada "Kasıt ve Suç", "Niyet ve Huzur", "İyi ve Vicdan" bölümlerinde, davranışlarda kendini gösteren insani isteği harekete geçiren olgular gözlemlenir.

Ahlak çerçevesinde nihayet, "**bilincin mevcut dünyası ve doğası haline gelen özgürlük kavramı**"[33] kendini ortaya koyar. Ahlak öğretisi, tüm gerçekliğin özü olarak, aile, burjuva toplum ve devlet bölümlerinde idealist, mistik bir şekilde toplumsal ilişkilerin bütününü kapsar. "Burjuva toplumu'nun analizi, yani toplumsal iliş-

kiler bütününün bir parçası olarak ekonomik ilişkiler özel bir yer tutar. Hegel'ın "burjuva toplum" analizinin anlamı, özellikle modern biçimiyle çalışma sürecinin niteliğine, kapitalist düzenin iş bölümündeki diyalektiğe önemli, gerçekçi bakışları içermesindedir. Bireylerin çıkarcılığı, "kişinin varlık, refah ve hukuki durumunun, herkesin varlık, refah ve hukukuyla içiçe geçtiği, bunun üzerine kurulduğu ve ancak bu bağlamda gerçek ve güvencede olduğu bir çok yönlü bağımlılık sistemi" kurmaktadır.[34] Burjuva toplumun temelinde bir "gereksinimler sistemi" yatar. Toplum, özel mülkiyetin egemenliğine ve bireyin genel, biçimsel eşitliğine dayanır. Hegel şöyle anlatır: Hayvan, sınırlı gereksinimlerini karşılamak için, sınırlı araç ve davranışlara sahiptir. İnsan, gereksinimlerini ve onları karşılama araçlarını çoğaltır. Somut gereksinimi, sonra farklı küçük küçük ve böylece soyut gereksinimler haline gelen bölümlere ayırır ve ayırdeder. Aynı şekilde bölünmüş gereksinimlerin araçları ve karşılama yöntemleri de bölünür ve sonsuza dek çoğalır. İnsan çalışırken, doğanın doğrudan verdiği malzemeyi birçok amaç için ve binbir çeşit süreçle belirler. Hegel, insanın beslenme sürecini anlamak için çevresindeki doğayı ele alır: "Bu biçimlendirme, insanın tüketirken öncelikle **insani** üretime davranması ve tükettiğinin de böyle bir çaba olması şeklinde araca değerini ve amaca uygunluğunu verir."[35] Büyüyen iş bölümü, insan emeğinin yerine makinaların konulabilmesine olanak verdi. Burjuva toplumda bu bir yandan bireylerin kuramsal ve pratik eğitimini, düşünce kapasitesinin gelişimini, özel yetenek ve alışkanlıkların kazanılmasını getirdi, öte yandan ise ruhsal ve vücutsal sakatlık eğilimlerini barındırdı. Hegel, henüz burjuva-saf bir biçimde kapitalist toplumun sosyal kutuplaşmalarını ortaya koymaktadır: "Gereksinimleri ve bunlara gerekli araçları hazırlama ve getirme biçimleri ile insanlar arasındaki bağın **genelleşmesi** sayesinde bir yandan **zenginliklerin birikimi** artmaktadır, zira en büyük kâr bu çift: genelden çıkar, öte yandan özel emeğin **tekilleşmesi** ve **sınırlılığı**, böylece bu emeğe bağlı sınıfın **bağımlılığı** ve **sıkıntısı** büyümektedir. Buna başka özgürlükleri ve özellikle burjuva toplumunun ruhsal avantajlarını hissedememe ve tadına varamama da bağlıdır".[36] Hegel, burjuva toplumunun uzlaşmaz çelişkilerle bölünmüş olduğunu kabul eder. Hatta bu toplum, aşırı zenginlikle bile aşırı yoksulluğun ve aşağı tabakanın oluşumunu, yani fukara bir nüfus kesimini aşamaz. Burjuva toplumda dolayısıyla tek bir ahlak olmaz. Hegel'in burjuva toplum analizi ne denli önemli olursa olsun, ahlaki düşüncenin gerçekliği olarak devlete biçimsel bir şekilde bağlı kalır. Devlet, ona göre ruhun en yüce dünyevi ifadesi, mutlak son hedeftir. Böylece devleti toplumun yavaş yavaş burjuvalaştırılmasında belirleyici araç gördüğünü dile getirir. Hegel'in devletin rolünü yüceltmesi, felsefi sisteminin bütününden de zorunlu olarak çıkartılabilir. Hegel, burjuva özgürlüklerin gerçekleştiği gerçek devleti, gerçek olmayan devletten, yani mutlak monarşiden ayırır. Devlete kişilik verilmesi Hegel'in, toplumun zamanla burjuvalaştırılması iddiasında özel bir apodiktik (kanıtbilim) oluşturur.

Anayasal temeller, yasallık ve biçimsel hukuksal eşitlik, Hegel'in burjuva liberal ve aynı zamanda tutucu çizgilerle (toprak aristokrasisine öncelikler) bezenen devlet idealinin özü olarak, "mutlak akılcı" derecesini alırlar. Hegel, en yüce ve en yetkin devlet biçimi olarak anayasal monarşiyi destekler. Kendisiyle feodal gerici devlet kuramları arasına kararlı bir çizgi çeker. Nitekim V. Haller'in "Devlet Bilimının Restorasyonu" ile ısrarla polemiğe girer. Öte yandan kişi iradesine öncelik yönündeki Aydınlanma talebine ve Rousseau'nun halkın egemenliği öğretisine şiddetle karşı çıkar. T.I. Oiserman'ın belirttiği gibi,[37] Hegel, anayasal monarşi şiarını Almanya'da henüz devrimci bir durumun olmadığı, mutlakiyetçiliği yasal yollardan sınırlama

çabalarının başarısızlığa uğradığı ve anayasal monarşi düşüncesinin bile resmen "demagojik" diye karalandığı bir dönemde ilan etti. Bu onu anayasl moraşının gerekliliğini temellendirirken monarşist ilkenin büyüklüğü ve dokunulmazlığı önünde eğilmeye zorladı. Bir bakıma, Hegel için, anayasal monarşide monarkın iktidarı bir sustu. [36] Vurgulamak gerekir: "Hukuk Felsefesi"nin temeli, kraliyet iktidarının öğretisi değil, "burjuva toplum" düşüncesidir. H.Klenner özet olarak şöyle değerlendirir: "Hegel"ın **Hukuk Felsefesi**, en sıkı kavramsallığın soğukkanlı diliyle çağının özelliğini yansıtır: Ölüme mahkum feodalite, burjuvazide büyük olan her şey, burjuva toplumunun çelişkileri, zenginlik ile yoksulluk arasındaki zıtlık, iş bölümü koşullarında emeğin yabancılaşması, egemenlik ile kölelik arasındaki mücadele (ölüm kalım kavgası), ayaklanmak üzere olana köle ve nihayet önlenemeyen gerçek: "Devrim süreklidir". **Hukuk Felsefesi**, dunya tarihi ölçusunde bir yapıttır; o nedenle de içerdiği düşünceler bundan böyle entelektüel ilerlemeden conditio sine qua non (olmazsa olmaz koşul) olmuştur." [37]

Hegel'in'18 22/23 kış yarıyılında verdiği "Dunya Tarihi Felsefesi Dersleri"nin önkoşulu, tarihsel arka planında devrim sonrası dönemın olmasıdır. Dersler, bir toplumsal restorasyon döneminde tarihsel ilerlemeye inancı vurgular. Hegel'e göre tarih, "evrensel ruh"un kendini çelişkili bir biçimde geliştirmesidir, buyuyen "özgürlük bilinci"nın bir sonucudur. İnsanlığın tarihsel ilerlemesini vurgulamasıyla Hegel, Schelling'ın sonraları savunduğu ve özellikle de F.Schlegel'ın, bugunkü insan neslinden once eski bir halkın yaşamış bulunduğunu ve gunumuz kulturunun sedece geçmiş, yüksek bir kulturun kalıntısı olduğunu anlatan "Hintlilerın Dili ve Bilgeliği" nde dile getirdiği feodal tutucu goruşlere karşı çıkar. Schegel'ın kurgusuna göre, başlangıçta doğa, tanrının yarattığı parlak bir ayna gibi insanın gozleri önünde apaçık ve saydam bir şekilde durmaktadır. Bugunku tum dinlerde eski bir bilginin izlerine rastlanabilir. Buna karşılık Hegel, insanlığın gelişiminin "hayvansal belirsizlik" ile değilse bile, "insansal belirsizlik" [38] ile başladığını dusunur. F.Schegel ile polemiğinde, geçmişte tanrı bilgisinin daha ust bir duzeyinin varolduğunu, bunu bir yozlaşma ve bozulma donemının izlediğini varsaymanın bilimsel olarak tamamen tutarsız olduğunu açıklar. Ote yandan Hegel, Aydınlanmanın doğrusal kusursuzlaşma kuramına karşı, tarihsel gelişimin dolaysız, çelişkisiz olmadığını, daha çok "kendine karşı sert, bıktırıcı bir çalışma" [39] olduğunu belirtir. Dünya tarihinin diyalektik yapısını vurgular. Gelişimin her aşamasında akılda ıckın olan gerilimler ve çelişkiler, varolanın yadsınmasını ve daha yuksek bir tarihsel aşamaya geçilmesini sağlar. Hegel bu "Geçiş Diyalektiği"ne, evrensel ruhun bir biçimden daha üst bir biçime geçiş sürecine, Özel bir önem verir.

Hegel'e göre tarih, insan neslinin son derece çelişkili bir biçimde gerçekleşen yükselme sürecidir. Çelişkiliği, halkların yaşamındaki nisbi uyum dönemlerinin geçiciliğini bilmesi, onun, tarihi, çelişkisiyle, trajik olaylarıyla salt bir trajedi olarak göstermesini gerektirmez. Hegel, bu arada köleci Roma toplumundan Avrupa feodalizmine geçişi keskin bir diyalektik gözle irdeler. Aklın gerçekleşmesinin aşamalı ilerleyen ve çelişkili bir süreç olduğu görüşuyle Hegel, insanı varoluş biçimlerinin tumunun değişimini burjuvazi ile yansıtır. Dünya tarihi, meta üretimi ilişkilerinin kuruluşuyla, burjuva toplumu ile zirveye ulaşır. Hegel'ın "Dunya Tarihi Felsegesi", kapsamlı tarihsel bir bakışın ve gözlemde nesnellik çabasının damgasını taşır. Hegel'e göre aklın gerçekleşmesi, "en somut gerçekliğe", insanın eylemine bağlıdır. İnsan tutkuları, gereksinimleri, çıkarları evrensel ruhun yürütme organıdır: "Bu ölçüsuz istekler, çıkarlar ve eylemler yığını, evrensel ruhun amacına ulaşma **araçlarıdır**, ..., amaç ise,

yalnızca kendini bulmak, kendine varmak ve gerçeklik olarak kendine bakmaktır.''[42] Dunya tarihi, ruhun çelişkili bir biçimde gerçekleşen gelişimidir, ''yaratıcı aklın zengin ürünüdür.''[43]

Hegel için akıl, insanların eyleminde gerçekleştiğine göre, onlar tarih sürecinin unsurlarıdır. Tarih, insanın eseridir. İnsanın tarih yapan gücünün vurgulanmasıyla Hegel felsefesi'nın humanist içeriği kuvvetle dile gelir. Ruh imparatorluğu ancak insanda gerçekleşebilir. Hegelci düşüncenin bir ''evrensel ruh'' varsayımına bağlı idealist, mistikleştirici bileşeni elbette Tarih Felsefesi'nin humanist anlayışına ters düşer. Nesnel tarihsel gelişim ile tarih sürecinde öznenin aktif rolü arasındaki ilişkiye diyalektik bakış, Hegel'in tarihte kişiliğin rolü, ''dünya tarihi çapında bireyler'' üzerine görüşlerinde belirginleşir. Buna göre, insan kişiliğinin etkinliği somut toplumsal ilişkilere bağlıdır. ''Her birey, halkının belirli bir gelişme aşamasında halkının bir evladıdır. Nasıl ki, kimse dünyadan başka bir yere atlayamazsa, halkının ruhundan da atlayamaz.''[44] Elbette Hegel in öne çıkarttığı ''dünya tarihi çapında bireyler'' öğretisi, restorasyon dönem, ruhuna tavizler içerir. Gene de seçilmiş bazı bireylere doğa üstü yetenekler biçen romantizmin mistik vurgulu dâhi anlayışından ayrılır.

Aklın nitel basamaklar.. ''halk ruhları''nda, aklın dünya tarihsel şekillenme biçimlerinde ifade bulur. Evrensel ruh, halkların yaşamındaki ''doğallık tarzı''nda ortaya konur. ''Halk Ruhu'' şeklindeki idealist mistikleştirmeyle Hegel, Montesquieu ve Herder'e atfen, bir halkın tüm siyasal, hukuksal kültürel ve manevi varlıklı biçimlerinin karşılıklı iç bağlantılarını ve nitel özgüllüğünü ortaya koymaya çalışır. ''Bir halkın dini, yasaları, ahlakı, bilimlerin durumu, sanatları, yasal ilişkiler, diğer yetenekleri, sanayisi, fiziksel gereksinimlerinin karşılanması, savaşta ve barışta komşularıyla ilişkileri ve kaderi, bunların hepsi birbirine derinden bağlıdır.''[45]

Hegel'e göre, oryantal dünya, ''ruhun doğmakta olan sabahıdır.''[46] Tarih, burada, despotta yoğunlaşmış ''kendi başına varolan bir İradenin''[47] bilinciyle başlar. Doğunun teokratik düzenlerinde manevi ve dünyevi imparatorluk, hukuksal ve ahlaksal yasa henüz ayrılmamıştır. Hegel, Çinli ve Hintliler'den sonra Persler'i ele alır. Persler'in ışık ilkesine dayanan dini ve ahlakı, insan bilincinin tohumunu taşır. Perslerin tarihi, ''dünya tarihinin asıl başlangıcı''dır. Asya despotluklardaki ''insan fedakarlığı''ndan ''kendinin saf bilincine varmanın sonsuz özselliği''ne[48] geçiş biçimi, Yunan ruhudur. Hâlâ dayuşuk, somut bir ifade biçimine bağlı da olsa (sanat eseri, tanrı), kendini ''özgür bireyselliğin'' ortaya çıkışıyla gösterir. Sanat dini olan Yunan dininde, insan içeriği belirgindir. ''İçeriğini, işlenmiş insancılığın devinimi, yapıtları ve davranışları oluşturur.''[49] Ancak insanın, tanrının aynısı olduğu bilinci Yunanlılar'da henüz yoktur.

Romalılar'da -ruhun yetişkinlik dönemi-, soyut insan kişiliği şekillenir. Özel mülkiyet ve meta üretimiyle birlikte asıl insan özgürlüğünün biçimsel temelleri atılır. Bireylerin salt özel çıkarlara dönmesiyle, sonunda Roma İmparatorluğu'nun çöküşü hazırlanır. İmparatorun karşısında bireyler, her türlü haktan yoksun bir yığından ibarettir. ''Roma dünyası.. tanrı tarafından terkedilmişliğin çaresizliği ve ıstırabı içinde gerçeklikten kopuşa ve ancak ruhun içte erişilebilecek bir tatmine olan ortak özleme hız verdi ve daha üst bir ruhsal dünyaya zemin hazırladı''[50] Hegel'e göre, Roma İmparatorluğu'nun nihai çöküşüne yol açan, insanı ''tanrının aynısı ve kendinde sonsuzluğun kaynağı''[51], ''kendinin amacı'' olarak gören Hıristiyanlıktır. Feodalizmin ilk dönemlerindeki barbarlıkla çelişen Hıristiyan dini, ''Germen Dünyası''nda gerçekleşir. Hıristiyan dünyası, Haçlı seferlerinde yalnızca boş bir mezar bulmuş, dünyevi olanla ebedi olanın bağı kurulamamıştır. Bu sayede dünya, insanın tanrıyı ken-

di içinde araması gerektiği bilincine varmıştır Bu kavrayışla insanın kendine güveni, insanın kendi eylemi dönemi başlar. İnsan ruhu, bakışını bu dunyaya çevirdikten sonra, artık endustri, ticaret, zanaat ve bilimde geniş bir eylem alanı görur. Pratik eylemlilik, anlayışa olan güveni pekiştirir. Ruhun göğu, insanlık için aydınlanır. Kilisenın köhneliğine karşıtlıktan, sonunda Reformasyon doğar.

İnsanın özgurlük bilinci, ancak bu dünya ile öbur dunyanın uzlaştığı Protestanlıkta, Rönesans döneminde, tamamen hükmünü kurar. Hegel, Dunya Tarihi Felsefi Dersleri'nde şöyle vurgular:"insan, duyulabilen Bu'nun kilisenın dışında bulanacağını anladıktan sonra, dunyaya doner, ona pratik bicimde yaklaşır, onda kendinden emindir, bu yüzden onu kendisi gibi serbest bırakır. Şimdi dunyada olan budur: insanlar dunyaya neş'e ve ilgiyle bakmaya başlamışlardır. Boylece ruhun yepyeni bir ilişkisi, ikinci bir donemi, Bu'na olan tavır olarak ruhun dunyaya ve doğaya sakin tavrı baş amıştır "[52]Eskiden kötu bilinen dunya, Reformasyon ile meşruiyet kazanır. Tanrısallık, artık bu dunyaya taşınır "Reformasyondan bu yana ruhun gelişmesi ve ilerlemesi, ruhun, nasıl insan ile tanrı arasındaki bağlantı sayesinde şimdi özgurlüğunun bilincindeyse, nesnel surecin tanrısal özun kendisi olduğunu bilerek buna da el atması ve dunyevi olanın geliştirilmesini yaşaması seklinde olmuştur."[53] Endüstri, zanaat, ahlâksal bir mertebeye ulaşır Katolikliğe koru korune boyun eğmenın yerini, vicdan ilkesi alır Boylece akılın ve özgurluğun gelişmesine yer açılır. Reformasyon sonrası doneme, deneyime dayanan bilimler ve doğa yasalarının bulunması damgasını vurur. Zamanın tüm mucize inanışlarına bu sekilde karşı çıkılır. İnsan, mistikliği alınmış doğanın bilgisiyle ozgurluğe kavuşur. Bu sonuncusu, artık bir "bilinen ve kavranan yasalar sistemi"dir. [54]

Reformasyon sonucu modern Avrupa'nın ulusları ve inanç sistemi oluşur. Hegel'e göre, biçimsel eşitlik ilkesi, tek yanlı ifadesini Fransız Devrimi'nde bulur. Devrim öncesi Fransa, "en korkunç çurumuşlüğün bir tablosunu" cizmekte. "her turlü dusunce ve akla aykırı imtiyazların sefil bir bilesimini" " oluşturmaktaydı. "Halkın üstündeki son derece sert bask., hukumetin saraya taşkınlık ve israf araçlarını verirken gösterdiği gaflet"[55]Fransa'da devrime yol acıı. Hegel, Berlin yıllarında da Fransız Devrimi'nı tutkuyla desteklemeyi surdurdu. Hukuk kavramı, kendini bu devrimde gösterir. "Dunya Tarihi Felsefesi Dersleri"nde Hegel şovle der "Şahane bir gundoğumuydu. Duşunen tüm varlıklar, bu donemı kutladı. Sanki artık tanrısal olan dunya ile gerçekten uzlaşmış gibi, muhteşem bir hissiyat hakım oldu, ruhta bir heyecan dunyayı sardı."[56]Burjuva hukukunun ilkeleri.Fransa'da katolik dininin egemenliği nedeniyle tam gerçekleşemedi. Protestan ülkelerde yasama gecirilmesi daha kolay oldu. Daha yüksek bir eğitim ve kavrayış duzeyi sayesinde buralarda burjuva düzene karşı mutlak bir direnış yoktu. Zaten Protestan kilisesi, din ile burjuva hukuku arasında bir uzlaşma yolu açmıştı. Sonuç olarak, dunya tarihi Hegel'e göre, burjuva özgürlüklerin gerçekleştirilmesini hedeflemektedir. 'Dın Felsefesi Dersleri' , Hegel'in dın olayına başka, burjuva bır anlam vermesini gözler önüne serer. Jacobi'nın "dolaysız bilgi" öğretisinin ve Schleiermaher'ın duygu teolojisinin tersine, Hegel'ın dın felsefesi akla öncelik verir. Tüm Ortodoks teolojının aksine Hegel'de dinsel aşkınlık dışlanır . Hegel, aynı zamanda Aydınlanmacı din eleştirisinin temel görüşlerini, felsefe ve dini uzlaştırmaya çalışarak revize eder. Aydınlanmanın öngördüğü kilise ile devletin radikal biçimde ayrılmasını, yeniden geçersiz kılar. Hegel'e göre, ikisi arasında yalnızca biçimlerde bir ayrılık vardır. Tanrısal ve insansal ruh, sonuçta özdeştir. "İnsan aklı, kendi özunun bilincı. aklın kendisidir. İnsandaki tanrısallık ve tanrının ruhu olduğu surece ruh, yıldızların dunyanın öte yanında bir ruh değil-

dır. Aksine tanrı, şimdi buradadır, her yerdedır ve ruh olarak her ruhun içindedir... Tanrının dunyayı akıl olarak yönettiği ifadesi, din ile ilişkisini ve tanrısal ruhun aynı şeyin belirlenmesi ve biçimlenmesine etkide bulunduğunu kabul etmezsek, akılsız bir ifade olur"[58] Hegel'e göre akıl, tanrısal ruhun ta kendisidir. Din anlayışında da Hegel, içeriksiz ımana, boş öbür dünya ınancına, salt ibadetle sınırlı kalmaya, körü körüne inanışa ve edilgen selamet ümitlerine, dının salt bır mitoloji şeklindeki yorumuna karşı kendi, aklı temel alan tavrını, kendı faal olma ilkesini ortaya koyar, dinin bu şekilde kavranışı, bu dünyayı saldırıdan muaf tutar. "Hegel, dinin öbur dünya lafzına, öncelikle gerçekliğin duşünülerek kavranması gerektiği ve sadece inanmak şeklindeki bır tavrın insanın, düşüncesinin dış koşulları karşısında savunmasız bıraktığı görüşüyle karşı çıkmıştır."[59]

Hegel, dının temel dogmalarına burjuva dunya görüşünü yansıtan bir içerik sokar. Felsefenın Hırıstıyan dınının dogmalarını yıktığı görüşüne karşı, yeni teolojinin kendisinin evrensel bır kayıtsızlık gösterdiğini söyler Duşuncenın yalnızca açıklaması gereken vahiy anlayışına ısrarla karşı çıkar.

Hegel'ın olağanüstü katkısı, dine tarihsel yaklaşımındadır. Hegel'e göre, dının ilk biçımı, doğa dınıdır. Bu dolaysız dında, ınsan, ıradesiyle doğaya egemen olmaya çalışır. Büyücülükte, hayvan ve ata kültlerının fetişlerinde ıfade bulur. Bu biçim dının özü, Çin dınında açıkça dile gelir: Her şeyi kapsayan varlık, gökyuzüdur. Ortasında dünya yer alır, dunyanın ortasında, merkez ımparatorluğu vardır. Onun da merkezinde Çin imparatoru hüküm surer. İmparatorlukta herşey ımparatora bağlıdır ve fermanlarla düzenlenir. İnsanın butun ıç dunyasına belirli törenler hakimdir.

Hını dini Brahmancılık'ta, en yüce tanrı, bir tekten ziyade bir birliktir. İnsan yaşamının hedefi, nefsını öldurerek, ılgı ve eğilimlerden vazgeçerek tek olanla yenıden birleşmedir. Hegel, Hınt dınına şırsel özellığı nedenıyle "Fantezı Dını" der. Budızmde, "kendında olma" dınında, tanrı belırsızdır, hıçtır Herşey hıçten doğar, hiçe gider. Doğa dınından daha üst bir biçime geçiş biçimi, Persler'ın ıyılık ve ışık dınidır. İçerığını şimdıden iki unsurun, ışık ile karanlığın kavgası oluşturmaktadır. Fenikeliler'ın acı dini, Pers dınının ikıcılığından kaçınır. Fenike tanrısı ölur, ve kendını yenıden üreterek ölümunu aşar Ruhun ölumsuzluğu duşuncesi, ancak Mısır dınında ortaya çıkar. Ölümden sonra yaşamın sırrını konu alır.

Dınsel bilincın daha üst bıçımine, Yahudi, Yunanlı ve Romalılardaki "ruhsal bireysellik" dınlerinde rastlanır. Musevı yücelik dını, ilk kez dunyanın hiçten doğduğu duşüncesını içerir. Yunan güzellik dınında, ınsan, gereksınımleriyle, eğilımleriyle, tutku ve alışkanlıklarıyla merkezde yer alır Yunanlılar'ın şiirsel dınında bu dunyaya yönelik gunluk yaşamları yansıtılır, Yunanlılar'ın şırsel doğası, Romalılar'da geriler. Dınleri amaca uygunluğa, bireyleri ıse soyut güç olarak devlete tabi kılınmıştır. "Bır bağımlılık dini ve aynı şeyin duygusudur."[60] "**İnsan bireyselliğinin hiçliğini** ve bıreyın değerstzliğini"[61] yansıtır ve sonunda Hırıstiyanlığı doğuran genel bır acıyı barındırır. Bu, Hegel'e göre, "yetkın dın", tanrı ile insanı barıştırır. Hıristıyanlık, özgürlüğün, bilincın dınıdır. "Dünyanın felaketı ve acısı, öznel yanın, özgür ruhun, **mutlak** özgür ve böylece **sonsuz** ruh olarak bilincine varmasının koşulu ve hazırlanmasıydı."[62] Özgürlük yasalarının da olumlu, dışsal, rastlantısal bir yanı vardır. Hegel, böylece Hırıstiyanlığa bağlı İncil ve Mucize inanışlarına karşı çıkmaktadır. "İncil, olumluluğun bu biçimidir. Ama kendısi de onun sözlerınden bırıdır: Harf öldürür, ruh canlandırır; burada sorun hangi ruhun getirildiği, söze hangi ruhun can verdiğidir."[63] Tanrıyı salt bır dışsallık olarak anlama, Hegel'e göre, Katolik dininin temelidir. "Böylece, bilmeye ve davranmaya kölelik ortaya çıkar. Ger-

çek olanın sabit, dışsal olarak canlandırıldığı bu dışsallık diğer tüm belirlemelerde sürer. Böyle, öznenin dışında var olarak, başkalarının egemenliği altına girebilir. Kilise, ve diğer tüm kutsal araçlara sahip olan farklı değildir. Özne, her bakımdan edilgen, alıcıdır, neyin gerçek, neyin haklı, neyin iyi olduğunu bilmez, yalnızca başkalarından bir şey almak durumundadır."[64] Hegel, Hıristiyanlıktaki özgürlükçü, demokratik unsuru ortaya koymaya çalışır. Ona göre aşılmış toplumsal ilişkilerin ifadesi olan Katolikliğe karşı, Protestanlık ortaya çıkar. Katoliklik, köleliğin, insanın edilgenliği ve alçalmasının dinidir. Katolik kutsallıkta, rahiplerin imtiyazlı konumunda, rahiplerin evlenmemesinde, Katolik kilise düzeninin bütününde, Hegel'e göre Orta Çağın aşılmış ruhsal yaşamı özetlenir. Buna karşılık tanrı ve dünyanın barıştığı Luther dini, öznenin özgürlük ve bağımsızlığının ifadesidir, akılcılığın dinidir.

Lutherciliğin özelliği, Katolikliğin aksine, insan ile tanrı arasındaki dolaysız ilişkidir. Bu şekilde ruh, kendini bu dünyada gerçekleştirir. Hegel, Protestanlık yorumunda, burjuva sınıfın bu dünyaya donukluğunu, bireyin yeni yerini, kişi özgürlüğünü formüle eder: "Luther'ın basit öğretisi, **özgürlük** öğretisidir. Doğal insanın olması gerektiği gibi olmadığını, kendi iç ruhsallığıyla doğallığı aşması gerektiğini, insan ile ruhunun özü, tanrı, arasındaki aracının duyulur bir bu dünya olamayacağını, yani bu'nun, sonsuz öznelliğin, gerçek ruhsallığın, İsa'nın asla dışsal biçimde şimdi burada ve gerçek olmadığı, aksine ona-inançta ve hazda- ancak tanrıyla uzlaşma sonucunda ruhsal olarak ulaşılabileceğini söyler. Bu iki söz herşeyi ifade eder. Bu, tanrı olarak duyulur bir şeyin de sırf gerçek ve şimdi olmayanı canlandırmanın da değil, gerçek şimdi olan ve duyulamayanın bilincidir."[65]

Lutherculikte birey, tanrısal ruhla dolar. Bütün dışsallık koşulları ortadan kaldırılır. Herhangi biriyle rahip arasında fark kalmaz. Hegel'e göre, Reformasyonla nesnel sürecin kendisi tanrısal öz olarak kavranmıştır. Luther dini ile, tanrısal ve dünyevi olanın içiçe geçtiği, birbiriyle barıştığı bir din aşamasına ulaşılmıştır. Tanrısal öz, burjuva ahlağında, burjuva hukuku ve özgürlüğünde dile gelir. "Ahlakta, dinin gerçeklikle, dünyevilikle uzlaşması gerçekleştirilmiştir."[66] Lutherculikte insan öznesi nihai olarak kurtulur. "Akılcılık, öznenin özgürlüğü, öznenin kurtulan olması, bu kurtuluşa din sayesinde erişmesi, dininin belirlemelerine göre oldukça özgür olmasıdır. Önemli olan, bu barışmanın **bizzat dünyeviliğin içinde** gerçekleşmesidir."[67]

Hıristiyan topluluğu ile, tanrının ruhu kendini bireylere aktarır. Hiyerarşik bir yapıya sahip Katolik kilisesine karşı Hegel topluluk kavramıyla dinsel yaşamın demokratik biçimini geçerli kılmaya çalışır. Böylece burjuva toplumun bireylerinin özgürlüğü ve biçimsel eşitliği sağlanacaktır: "Sonsuz değerini yakalayan öznellik, bu şekilde her türlü egemenlik, zor, zümre ve hatta cinsiyet farkından vazgeçmiştir: Tanrı karşısında tüm insanlar eşittir. Aşkın sonsuz acısının yadsınmasında ancak gerçekten genel hukukun, özgürlüğü gerçekleştirmenin olanağı ve kaynağı da bulunmaktadır."[68] "Tanrı önünde öznenin, zümre ve mertebeye göre belirlenmesi kalkmaktadır. Bir mertebeden de olabilir, bir köle de. Ama bu yalnızca birrastlantıdır."[69] Hegel'in ortaya koyduğu şekilde, Protestanlıkta "özne, tanrının lütfuna öylece mazhar olmuş, tanrıyla barışmış olarak sonsuz değere" [70] sahiptir.

Din, Hegel'e göre, felsefenin "mutlak" olanı kavramaya çalışan düşünce biçiminde ifade ettiğini, görüş, duygu biçiminde duyulur kategorilerle dile getirir. Din aynı zamanda, vazgeçilmez bilinç biçimi, mevcut toplumsal ilişkilerde istikrarı sağlamanın aracı, halk yığınlarını ruhen birleştirme vasıtasıdır. Felsefeye göre daha alt bir bilinç biçimidir. Temel bilinç biçimi olarak tüm insanlara seslenir ve burjuva sınıfın hedeflerinin standartlaşmasına hizmet eder. Öte yandan Hegel için "Tanrı", felsefedeki

"mutlak" kategorisinin dinsel ifadesinden ibarettir. "Tanrı diyalektik idealizmin temel bir kavramıyla eş anlamlıdır. Tanrı düşüncesi, içine teolojik olmayan, idealist, dünyevi bir içeriğin döküldüğü bir biçimdir."[71] Felsefenin dinden daha üstte yer alması, Hegelci düşüncenin antifeodal anahatını belirginleştirir. Hegel felsefesi, inanç ve hayal unsurunda ısrar eden ve gerçeği düşünerek, bilimsel bir şekilde kavramayan din bilincine bir eleştiri getirir. Hegel'in Din Felsefesinde de idealist, mistikleştirici bir biçimde tüm toplumsal varoluş biçimlerinin burjuvazi tarafından sürekli değiştirilmesi dile gelir: "Tanrı eylemdir, özgür, kendinden menkul, kendinde kalan eylem. O, kavramda ya da tanrının kendi kendine aracı olarak, kendi olma hayalindeki temel belirlemedir."[72]Hegel'in tanrı kavramında teolojik olmayan yön, 'tanrı'nın burada aslında tarihi dönüştüren insan eyleminin idealist yeniden dünyaya gelişi olmasında dilegelir. O, felsefesinde rasyonalize edilmiş bir düşünce biçimidir. Aynı zamanda bu, Hegel'in vurguladığı gibi, Hıristiyanlığın temel gerçeklerini korumaya çalışır. Hegel, dini burjuva anlamda yeniler. Aydınlanmanın kararlı din eleştirisine karşı, Restorasyon dönemi Almanyası'nın siyasal ilişkilerini yansıtan, felsefe ile dinin barışmasını hedefler. Hegel felsefesinin bu kuramsal tavizinde, felsefesinin tümüne damgasını vuran, burjuvazi ile aristokrasi arasındaki siyasal uzlaşma yansır. Kuşkusuz Hegel'in Din Felsefesi, "somut gerçeklikten dönme eğilimini ve salt hayal unsurunda bir uyum ve çözülmüş çelişkiler dünyası kurma çabasını" [73] barındırır. O ölçüde toplumun tutucu bir yorumunu içerir. Onda aynı zamanda, sonuçta din bilincinin köktenci bir eleştirisine yol açabilecek yönler de saklıdır. Hegel'in din yorumunun ona tarihsel yönünün yanında bu, öncelikle onun "tanrı"yı akılın kadiri mutlak gücüyle eşdeğer görüşü için geçerlidir. Akılın bu gücü ise insanın, insan ruhunun gücüdür. Din Felsefesi, ruhban sınıfının bir çok düşmanca tavrıyla karşılaştı. Epey zamandır Hegel'in Schleiermacher ile ilişkisi son derece gergindi, Schleiermacher sürekli, Hegelci felsefesini ve onun akılın kudreti öğretisinin etkisini azaltmaya çalışıyordu. Hegel, bir yandan Schleiermacher'in duygu teolojisiyle hesaplaşıyordu. Schleiermacher'ın "İnanç Öğretisi" üzerine notlarında şöyle yazıyordu: "Yazar, en kuru, en boş, en verimsiz anlayış derecelerini reddetmiyor ve aynı şekilde boş bir anlayış diyalektiğine girişiyor."[74]

Hegel, "Hinrich"ın Din Felsefesine Önsöz"ünde de, Schleiermacher'ın teolojisine doğrudan değinmeden karşı çıkar. Yüzyıllarca ilgi çeken inanç ve akılın çelişkisi bakımından şöyle der: "İnanç içeriksizleşir ve geriye öznel bir inanışın içi boş kabuğundan başka bir şey kalmazsa, öte yandan akıl, gerçeğin bilinmesinden vazgeçerse ve ruha, görüntüler ve duygulardan başka bir şey bırakmazsa, ortaya ruhun derinliklerine karşı bir kayıtsızlık barışı, hafifliğin ve çoraklığın barışı çıkar."[75]

Akademinin felsefe ve filoloji-tarih sınıflarının birleşmesiyle oluşan felsefe-tarih sınıfı, 1830'da Hegel'i (ve H.Ritter'ı Akademi üyeliğine aday göstermeye karar verdi. Ne var ki, ikisi de gerekli oyu toplayamadı. Varnhagen von Ense, günlüklerinde Schleiermacher ve arkadaşlarının ortaya çıkardığı, "Akademi'deki küçük hesapçı, köhne zihniyetten" söz eder: "Beylerin ne beni, ne de Gans'ı aralarına almak istememelerini doğal karşılıyabilirim. Ama önce Fichte'yi, sonradan Hegel'i reddetmeleri, alınlarından asla silemeyecekleri bir lekedir."[76]

Hegel'in Berlin Üniversitesi'nde bir kaç kez verdiği "Felsefe Tarihi Dersleri", en önemli yapıtlarından biridir. Felsefe tarihinin ortaya konuşu, bir bakıma Hegel'in felsefe sistemini taçlandırır. Ruhun, kendini bilmesi burada son bulur. Hegel'in olağanüstü katkısı, felsefi düşünce tarihinin iç gelişme bağlantısını kapsamlı bir biçimde kanıtlamasıdır. Felsefe tarihinde bilgi, aşamalarla ilerler, ruhsal, iç bir somutlaş-

ma gerçekleşir. Felsefe tarihi, ona göre, mutlak gerçek niteliğinde salt bir mutlak öğretiler yığını değildir. Hegel, felsefe tarihinde gerçekten tarihsel olan bir yaklaşımdan yanadır. Şöyle yazar: "Bize ve bugünkü dünyaya ait olan bilinçli akıl, öyle dolaysız doğmadı ve salt bugünün toprağında yeşermedi, tersine o bir miras, daha doğrusu bir emeğin, insanoğlunun tüm geçmiş nesillerinin emeğinin sonucu."[77] Hegel, tarihsel mirasın canlılığını, güncelliğini ve bugün için üretici anlamını vurgular. "Ancak bu gelenek, alınanı yalnızca sadakatle koruyan ve kendinden sonrakilere hiç değiştirmeden teslim eden -doğanın akışı gibi, biçimlerin sonsuz değişimi ve hareketliliğiyle salt başlangıçtaki yasalarına bağlı kalan ve ilerlemeyen -bir ev sahibi değildir. Hareketsiz taştan bir resim değildir, canlıdır ve kaynağından uzaklaştıkça büyüyen güçlü bir ırmak gibi çağıldar." [78] Hegel'e göre, felsefi miras, aktif, tarih yapan bir güçtür. Her neslin payına, geçmişin felsefi mirasını almak, bugün için verimli hale getirmek ve bu sırada daha da zenginleştirmek düşer. "Her neslin bilimde, ruhsal üreticilikte ortaya koyduğu, ondan önceki tüm dünyanın biriktirmiş olduğu bir miras, tüm insan nesillerinin yaşamlarına yardımcı olan, doğanın ve ruhun derinliklerinden kazandıkları her şeyi mutluluk ve şükranla verdikleri bir kutsallıktır. Bu mirasın kalması, aynı zamanda mirası almak demektir... Alınan böylece değiştirilir, işlenen malzeme hem zenginleşir hem de korunmuş olur."[79] Hegel'e göre, her felsefe "mutlak" olanı kavramaya çalıştığı bir temel kategoride kristalleşir. Ancak temel aldığı ilke tek yönlü olur, yeni, daha somut bir ilkeye geçiş beklentisi içinde kendisinin yadsınmasını ister. Bir önceki felsefenin sınırlarının aşılmasıyla, "mutlak" olana bir adım daha yaklaşılır. Hegel'in dediği gibi, "her felsefe, yolun bütününde gelişimin özel bir aşamasıdır, ve gerçek bir değer ve anlama sahip olduğu belli bir yeri vardır." [80] Hegel'e göre, felsefe tarihinde, evrensel ruhun iç gelişimi kendini tarihsel biçimde yeniden üretir. Felsefe tarihi, mantıksal felsefe sistemiyle özdeştir. Her bir felsefi öğreti, "mutlak düşüncenin" kendini belirlemesinin bir aşamasıdır. Dolayısıyla Hegel'in Yunan felsefesini ortaya koyuşunda, varlık ilkesinin temellendirildiği Elea öğretisi özel bir yer edinir. Hegel, felsefe tarihinde diyalektik düşünceyi özel bir ilgiyle izler. "Elea Okulunun ustası" Zenon'a, "ilk diyalektikçi" der[81].

Zenon'da yalnızca kavramın diyalektik hareketi değil, "nesnenin içkin gözlemi"[82] de vardır. Zenon, nesnel diyalektiğin olağanüstü temsilcisi olarak değerlendirilir. Ele aldığı hareketin çelişkisini, tekil ve çeşitlilik, süreklilik süreksizlik çelişkilerini, Hegel kapsamlı biçimde irdelemiştir. Oluş kategorisini ortaya koyan Heraklit'e büyük değer verir. Onun hakkında şöyle der. "Varlıktan oluşa geçiş, büyük bir düşüncedir. Henüz soyuttur. Ancak o, aynı zamanda ilk somuttur, zıt belirlemelerin birliğidir. Onlar bu ilişkiden huzursuzdur, içlerinde canlılık ilkesini barındırırlar. Bu şekilde, Aristoteles'ın önceki felsefelerde işaret etmiş olduğu eksiklik, hareketin eksikliği, giderilmiştir. Hareketin kendisi, artık ilke olmuştur."[83] Heraklit'ın büyük katkısı, varlık ve yokluğun gerçek olmayan soyutlamalardan ibaret olduğunu, ilk gerçeğin sadece oluş olduğunu ortaya koymasıdır. Heraklit'ın tek bir tümcesi yoktur ki, Hegel, "Mantık"ına almamış olsun. Felsefe tarihinde Hegel'ın idealizmin tarafını tutması, maddeci Demokrit'ın felsefesine ancak şöyle bir değinmesine neden olur. Hegel, sofistlerin öğretilerinden sonra, Platon felsefesinin katkısını tartışır. Hegel'e göre, felsefe bilimi, Platon'la bilim olmuştur. Düşünce (ide) kategorisini ilk gündeme getiren, o'dur. Onu, "dünya tarihsel bireylerden biri" [84] olarak görür. Bilinç, onunla duyular üstü bir biçim olmuş, felsefesi, Hıristiyan dinini hazırlamıştır. Düşünceye dayanan bilgi derinliğinde Aristoteles, Platon'u aşar. Hegel, felsefesini kapsamlı, ampirik bir temele dayandıran Aristoteles'ın küçümsenmesine karşı çıkar.

"Aristoteles, gerçek evrenin tüm kütlesini, her yanını araştırmış, onun zenginliğini ve karmaşasını kavramın boyutlandırılmasına almıştır. Çoğu felsefi bilim, ayırdedilmelerini, başlangıçlarını ona borçludurlar."[85] Epikürcülükte, Stoacılıkta ve Kuşkuculukta artık öznellik ilkesi ortaya çıkar.

Daha yeni felsefeyi ele alırken Hegel, Descartes'a, düşünmeyi ilke yaptığı için, "modern felsefeyi gerçekten başlatan kişi"[86] olarak değer verir. Descartes felsefesinin temelini yeniden kurmuştur. Hegel, Spinoza ile ilgili tanrıtanımazlık suçlamalarına karşı çıkar. Spinazocılık'ta tanrının yıkıldığını ve yalnızca doğanın kaldığını ileri sürmek doğru değildir. Spinoza için tanrı daha çok içinde dünyanın, doğanın çöktüğü, kaybolduğu mutlak maddedir. Hegel, yeni burjuva felsefesindeki metafizik düşünceye kapsamlı bir eleştiri yöneltir. Spinoza'nın karşı kutbu Locke, sonluyu temel alır. Hegel, yeni felsefedeki görgücülüğün (ampirizmin) basitliğini vurgular. Ona göre, Locke'un felsefesi "metafizikçilik yapan görgücülük"tür[87] ve basittir. Hegel, 17. ve 18. yüzyıl felsefelerindeki metafizik sınırlara getirdiği haklı eleştiriyi, maddecilığın ilkesel yadsınmasıyla birleştirir. Locke'u, doğanın özünü düşünce olarak almamakla suçlar. O, "başkası için varlık zorlaması yüzünden, bilginin doğasında geride, Platon'un da gerisinde"[88] kalmıştır. Ancak Hegel'e göre, 17. ve 18. yüzyıl metafiziği, bilginin geçmesi gereken bir aşamadır. Hegel'ın idealizm yandaşlığı, Fransız maddeciliğini dengeli bir biçimde değerlendirmesine engel olur. Onda yalnız olumsuz bir yan görür, ve ruhban ideolojisine keskin bir eleştiri getirmekle kalır. Onda hayranlık uyandıracak tek şey, "binlerce yıllık otoritenin bütün egemenliğine, inanışına ve varlığına karşın kavramın şaşırtıcı güç ve enerjisidir."[89] Olumlu olan yalnızca, "sağduyuya açık gerçekler" dedikleridir.[90] Fransız maddecileri, "kendinde belirsiz olan bir doğanın, duyumun, mekanizmanın, bencilliğin ve yararlılığın soyutlanmasına"[91] varmakla kaldılar. Hegel, Holbach'ın "Doğu Sistemi" kitabını sıkıcı bulur. Fransız maddeciliğini, toplam olarak tek yanlılık, yüzeysellikle suçlar. Hegel'e göre, en yeni Alman felsefesinde, "devrim, düşünce biçiminde ortaya konmuş ve dile getirilmiştir."[92] Bilinç , bilinç olarak ortaya konmuştur. Kant'ta düşünce "kendinde kendini belirleyen, somut" [93] olarak kavranmıştır. Fichte'nin katkısı, bilmenin tüm içeriğini, en üst bir ilkeden,ben'den çıkarsamasıdır. Schelling felsefesinde, felsefi gelişimin zirvesine, madde ile öznenin özdeşliğine neredeyse varılmıştır. Ne var ki, o, bu özdeşliği yalnızca bir defalık bir düşünsel evlem, bir sezgi şeklinde kavrar. Hegel ile ulaşılan insanlığın felsefi gelişiminin sonucu, düşüncenin kendinde olması, böylece aynı zamanda evreni kapsaması, onu düşünsel dünyaya dönüştürmesidir. Ruhun kendini bilmesi, şimdiye kadarki dünya tarihinin tümünde ve özelde felsefe tarihinde süren muazzam bir ruhsal mücadelenin sonucudur.

Hegel, felsefe tarihine daima idealist gelenekten yana olan kendi felsefi görüşünün yorumunu katmıştır. Öğretisinin bütünü ve felsefe tarihi yorumu, burjuva sınıfın, insanlığın ruhsal gelişiminin burjuva düşüncede zirveye ulaştığı görüşünü pekiştirmektedir. Öte yandan Hegel, felsefe tarihine olağanüstü tarihsel yaklaşımıyla, felsefi öğretilerin iç gelişim bağlarını kanıtlamasıyla, insanlığın felsefi gelişim sürecini anlamayı bir üst basamağa yükseltmiştir. Hegelci felsefe tarihi anlayışının, onun idealist temel varsayımına ters düşen önemli bir kavramsal unsuru, felsefenin zamana bağlı olduğu görüşü, yani felsefenin somut tarihsel koşullara bağımlı olmasıdır.

1827 yılından itibaren, Hegel'ın kurduğu, ve E.Gans'ın önemli desteği ile ortaya çıkan ve değişik bilimsel akımların temsilcilerini bir araya getirme amacı güden bir kitap eleştirisi organı,"Bilimsel Eleştiri Yıllıkları (Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik)" yayınlanmaya başlandı. Hegel ve Varnhagen von Ense'nin yanı sıra, Goet-

he, Ritter, W.v. Humboldt, A.W.v. Schlegel,Boisseree,Raumer'in de aralarında bulunduğu bir "bilimsel eleştiri topluluğu" tarafından çıkarılıyordu. Hegel, dergiyi ölümüne kadar yönetti. Dernekten ve dergının yazılarından E.Gans sorumluydu. Yayın, Hegelci düşüncenın yayılmasına önemli ölçüde katkıda bulundu. Hegel, "yıllıklar"da ilk olarak W.v. Humboldt'ın "Bhagavad-Gita adıyla bilinen Mahataharata Olayı üzerine" çalışmasının eleştirisini yayınladı. Yazarın kapsamlı araştırmalarına dayanan bu çalışması, Hegel'e göre yalnızca tarihsel açıdan ilginçti. Hegel'ın, Solger'den kalan yazılar için yaptığı kapsamlı eleştiri büyük önem taşır. [94] Hegel, romantiklerle, özellikle A.W. Schlegel ile arasındaki tavır farklılıklarını gösterek Solger'i takdire çabalamıştır. Solger eleştirisinde, F.Schlegel'i sert bir biçimde eleştirmiş, onun asıl sorununun "bilinçli ve kendine karşı durust bir felsefe bilimine yabancı"[95] olduğu şeklinde suçlama getirmiştir. Hegel, 1828'de "Bilimsel Eleştiri Yıllıkları"nda, J.G. Hamann'ın toplu yapıtlarının kapsamlı bir eleştirisini yayınlar. Onun akıldışılığını, mistikliğini kesin bir biçimde yadsır ve eleştirir. Hegel'e göre, Hamann, "genelde bilimsellik gereksinimınınden, düşuncede içeriğin bilincine varma, onda kendini gelıştirme ve böylece aynı ölçude kendını sınama gereksinimınınden...uzaktır."[96] Hegel, Hamann'in yazılarının anlaşılmazlığına dikkat çeker ve aklın, gerçekliği bilmeye ve gerçek aydınlanmaya kadır olduğunu savunur: "Mucadele ettiği aydınlanmayı, ruhun tüm ilgilerinde dusunmeyi ve özgurlüğunu geçerli kılma çabasını, Kant'ın gerçekleştirdiğ , ancak önce sadece bıçımsel olan duşuncenın özgurlüğünde olduğu gibi, Hamann'ın hıç anlayamayacak, ve sanki -hakkı da olsa- bu duşunmenın getirmekle kaldığı bıçimler yetmıvormuş gıbı, sırf laf soylemek ıçın, gerçeğin bilinçli gelişmesi ve Dıyana ağaçları kadar yukselmesinin tek aracı olan duşunce ve akla karşı boş boş bağırıp çağıracaktır "[97] Hamann, yazılarının her tarafından "yalnızca bölük pörçük ve sibyl'ce (eski Yunan'da falcı kadın ç.n.)" [98] konuşmuştur.

Hegel, Hamannci duşuncenın ozgurluğunu, Almanya'da egemen olan, buyük tek yanlılıklarla dolu, duşuncenın "yontemsel, soğukkanlı bir bıçım"[99] aldığı Wolff felsefesi ile olan çelişkileri ile açıklamaya çalışır. Sonuçları, genel aydınlanmacı düşünceleri yüzeyselleştiren, onları "ruhun ve bilgının sığlığıyla soguk yararlılık ilkesine"[100] indirgeyen Berlin Aydınlanması'nda gorulur "Hamann, Berlin Aydınlanması'na Hırıstıyan Ortodoksluğunun duşunce derinliğiyle once karşı durur ama duşunce bıçımı zamanının tahtalaşmış Ortodoks teolojısine bağlı kalmayacak sekilde-. Ruhu, içinde hıç bir olumluluk kalmayan, aksine gune ve ruha sahıp olmaya özneilesen en buyük özgurlüğü korur." [10]

Her ne kadar Hamann insan öznelliğini keşfe çabalarsa da, onda bu düşünce verimsizdir. Çünku, "düşünen akla gereksınım duyma ona yabancı ve anlaşılmaz kalmıştır" [102]. Hamann'ın dinsel dönüşü, "soyut bir içsellik bıçımi" almıştır. Tanrının lutfuyla kazanılan dinsel ınanca bağlılık, onun aydınlanma karşıtı dünya görüşü için bir zincir olmuştur. Gene de Hegel, Hamann'ın, zıtların çakışması öğretisi gibi, diyalektik yaklaşımlarını olumlu yönler olarak vurgulamıştır. Ne var kı, bu öğreti sıstematik bir gelişme göstermez. Hegel'in belirttiği gibi, gerçeğin kavranması, "salt karmaşık bir zekâ, kendi içinde derın, yoğun bir uğraş, salt bir duyma ve pratik yapma değildir... Aksine gelişkin, biçimsel zirvesi düşunme olan, zeki bir örgütleme sıstemidir"[103]. Hamannci duşuncenin dinsel özu, diyalektiğini sofistliğe döndürmektedir. M.Buhr, Hegel'ın Hamann'ın akıldışılığını eleştırmesi bağlamında şöyle diyor: "Hegel'in Hamann'da ser bir şekilde eleştırdiği akıldışı felsefe sonradan -emperyalist toplumsal koşullar altındaki burjuva felsefe gelişımınde- genişleyecek ve dönüşecektir de; gunumüzun yaşam felsefesiyle ilgili yaklaşımlarında her türlü

Ortodoks-dinsel-inansal öge önemsizleşecektir. Gene de onun kara çalıcı ucu varlığını sürdürecektir: Aydınlanma ve akıl ile mücadele."[104]

Ertesi yıl, "Yıllıklar"da yazarı C.F. Göschel olan, anonim yayınlanan bir yazı, "Hıristiyan İnanç Bilgisiyle İlişkili olarak Bilgisizlik ve Mutlak Bilgi Üzerine Vecizeler", hakkında Hegel'in bir eleştirisi çıktı. Kitapta Hegelci felsefesinin ilkeleri din araştırmasına uygulanmıştı, ve Hegel yazıyı "anlayış kategorilerini düşünmenin mahkemesine çıkaran, derin düşünen bir ruhun kanıtı" [105] şeklinde övgüyle değerlendirdi. Anonim yayınlanan başka bir yapıtı, "Hegelci Öğreti ya da Mutlak Bilgi ve Modern Panteizm (Kamutanrıcılık) Üzerine", Hegel hem kendini beğenmişlikle hem de kendini alçaltmayla suçladı. Hegel'in Katoliklik eleştirisi, göğü aşağı indirmiş, ama o böylece kendini de aşağılamıştır. "Çarpıtma, olgularda yanlışlık ve karalama", Hegel'in kitap eleştirisinde yazdığı gibi, "en fazla sesi getirmektedir". Yazarın makalesi, "muhteşem görüşlerin şatafatlı tiradıyla kesilen karmakarışık bir soyut formüller, basit psikolojik popülerlikler karışımına" [106] sapmaktadır. Hegel, aşağılama yazısına kurnaz, aynı zamanda alaycı yanıtını şöyle bitirir: "...böyle üçkağıtçılarla uğraşmak zorunda kalıyorum" [107]. Aynı eleştiride, K.E. Schubarth'ın da yazarlarından biri olduğu başka bir yazıya, "Genelde Felsefe ve Özelde Hegel'in Felsefi Bilimler Ansiklopedisi Üzerine" ve aynı biçimde karşılık verir.

"Bilimsel Eleştiri Yıllıklar"ında 1831'de Hegel'in, J. Görres'in "Dünya Tarihinin Temeli, Bölümlere Ayrılması ve Zaman Sırası Üzerine" üç bildirisinin eleştirisi çıkar. Zamanının ruhsal gericiliğinin temsilcisi olan Görres'in sözde bilimsel görüşleri son derece ağır bir şekilde eleştirilir.

Hegel, yazıların Görres'in mitoloji ile ilgili önceki çalışmalarıyla çelişkisini vurgular. Görres'e göre, bugünkü bilgi düzeyi, en eski çağlardaki rahip okullarında varolan daha yüksek gerçeklerin mirasından kalanlardan ibarettir. Tarih, ona göre -F. Schlegel, Lamennais ve diğer Katolik yazarlar gibi-, bir çöküş sürecidir. Halklar arasında rastlanan doğru ve yüce tanrı, doğa bilgisi, eski bir dünyanın enkazıdır. Hegel, bu tür düşüncelerin ardında siyasi gericiliğin bilimsel bir temelle bağdaştırılamayacak ideolojisini görür. "İnsanda, ruh olarak, tanrının aynı olarak, ancak başlangıçta konan akıl, Katolik dini tehine, ondan varoluş açısından da genellik ve orijinalliği almak için, böylece öylesine varolan bir durum olarak canlandırılmıştır ki, onda, ahlaksal olarak aynı şekilde mükemmel olan insanın görüşü önünde, doğa da tüm derinlikleri ve yasalarıyla açıkça kendini sergilemiştir. Aralarında sözü edilen Keppler -gunan isleverek lanetlenmis de olsa- yasalarının bilgisinin de olduğu, bu bilgi yığını, binlerce yıllık zahmetli bir çalışma sonucu yeniden elde edilmelidir." [108] Doğa üzerine bilimsel bilgi izlerinin kanıtlarına, Hint ve Çin geleneklerinde rastlanmaz. Görres'de asla tarihin ilerlemesini "düşünen akılla" işleme gibi bir görev yoktur, "kendi dar bakışı" [109] dışında bir yol bilmez. Dünya tarihinde "tanrısal" ve "doğal" ilkelerin ilişkileri, "dünya zamanları" öğretisi, boş bir fantezidir ve "muhteşem bir bulanıklığı" gösterir. Hegel'e göre, Görres'in dünya tarihi kavramında akıldışılık, mitolojiye kapılma, akıl ilkesi yerine dinsel vahiyleri koyma ve yöntem açısından aşırı keyfilik ve kaba biçimcilik kendini gösterir.

Hegel'in 1831'de "Allgemeine Preussische Staatszeitung"da yayınlanan "İngiliz Reform Yasası Üzerine" yazısı, Fransız Temmuz Devrimi'nden sonraki siyasal tavrını ortaya koyar. Makalede Hegel, İngiltere'de genel ve eşit seçim hakkı isteyen bir seçim reformu projesini tartışır. İngiltere'de çoktan aşılmış öncelikler, izinler ve lütuflar nedeniyle, önemsiz pazar yerleri, parlamentoya büyük kentlerle aynı sayıda üye seçme hakkına sahipti. Hegel, varolan hukuk normlarının tarihsel olarak aşıl-

mış olduğunu göstermekteydi. Bunları zamanın koşullarına göre değiştirme gereğini vurguluyordu. "Her hakka ve ona ait yasaya belki biçimsel olarak olumlu, en yüce devlet gücu çıkardığı ve yasa olduğu için uymak gerekir. Ama hiçbir zaman genel anlayış bugünkü kadar, haklar, **maddi içeriklerine** göre de tamamen olumlu mu, değil mi, veya aslında haklı ve akılcı mı, şeklinde bir ayrıma yönlendirilmedi"[11]. İngiltere'de "olumlu belirlemelerin birbirinden bağlantısız yığını"[11],Alman ülkelerindeki dönüşumu yaşamadı. Hegel, makalede İngiltere'deki yoz aristokrat ve para egemenliğini, ülkede artan sosyal gerilimleri, Katolik İrlandalılar uzerindeki baskıyı anlatır. Gunun sosyal ayrışmalarına bakısında, Fransız Temmuz Devrimi'nın deneyimleri yansır. "İngiltere'de muazzam zenginlik ve tamamen aciz yoksulluk arasındaki celişki ne kadar buyukse, bir yandan aristokrasinin oncelikleri ile olumlu hukukun kuralları, öte yandan kıtanın uygar devletlerinde donusmuş olan nukuksal ilişkiler ve yasalar ile genel akla dayanan ilkeler arasındaki çelişki de o kadar, hatta biraz daha buyuktur.. "[11] Hegel, İngiltere'de siyasal değişiklere gitmek acısından reform yasasını uygun gormez. Toplumsal kosullar ışığında vasa salt reform değil, devrimci dönüşumler getirecektir Zaten İngiliz alt ve orta tabakalarının desteği bundandır. Öte yandan, bicimsel burjuva ozgurluk ilkeleri İngiliz ust sınıfları arasına şimdilik girmeyecektir. Hegel, yarı mutlakıyetçi Prusya monarsisini, İngiltere'deki duruma göre daha ehven bulur. Prusya monarsisinin adı gecen organında Hegel'ın yazısının tamamı yayınlanmamıştır Bu da onların, Fransız Temmuz Devrimi'yle ilan edilen köklu toplumsal değişikliklerden korktuklarını gösteriyor. Hegel'ın burjuva reformcu temel dusuncesi, Prusya egemen sınıfı icin, ortaya cıkmakta olan yeni tarihsel durum açısından savunulamaz olmustu.

H. Z. Sandkuhler, Hegel'ın ilgisin., "devletin hukuksal bicimi ile cıkarları dengeleyebilecek olan 'orta', yani aracı, 'yüksek bir guce cevirdiğini" soyler 1821'deki **Hukuk Felsefesinin** genelukle yanlışlıga dusulup Yoksulluk Paragrafları denen yazılarının ileri gorusluluklle burjuva toplumun diyalektiği olarak formule ettikleri, 1831'de, cağdas toplumsal ilıskilerin Hegel e egemen olan izlenimi olur"[11]. Hegel'ın katkısı, "onun -klasik İngiliz ekonomi politiğine el atarak- **Hukuk Felsefesinde** devrimci gelismenin sosyal ve ekonomik bovutlarını tarifinde yatar. Bu analizlerin içeriği kritiktir Burjuva **kapitalist** toplumla geçis halindeki bu toplum, tarihsel olarak yasal olabilen insanın beklentilerini karsılayamamaktadır Ortada yuce guç olarak devlet olmazsa, celiskilerine hakim olamaz Hukuk ve devlet felsefesi geliştirilir ve sosyal duzenin 'ebedi yasaları' olarak aktarılan doğa yasalarıyla ilgili dusunceler aşılır"[11] Yirmili yıllarda, Hegel'ın dostu ve yandaş çevresi giderek genişler. Felsefi -gericiliğin hucumlarına ve öğretisine karsı hâlâ varolan sakıncalara aldırmadan-, giderek yaygınlaşır. Hegel'ın basarısını kabullenmenin bir ifadesi de, 1829/30 öğrenim yılında Berlin Üniversitesi rektorluğune secilmesidir. Rektorluğu donemine, Augsburg imparatoruna Reformasyoncu inanc ilkelerinin verilmesinin 300. yıldonumu denk gelir. Hegel, bu vesileyle yaptığı konuşmada, Protestanlar tarafından kazanılan dinsel ozgurlukleri over, Lutherciliği dinsel bilincin en ust basamağı olarak değerlendirir

Hegel, 1831 yazı ve sonbaharında "Mantık Bilimi"nın ikinci baskısını hazırlar Kitaba yeni bir onsuz yazar "Donemin ilgilerinin buyukluğu ve çeşitliliği" yuzunden kasamlı bir gozden geçirişe fırsat bulamamıştır. Hegel, "bugun, günün yuksek gurultusunun ve kendini begenmişliğin sağır edici -ve kendini onunla sınırlamanın sımarıklık olduğu -gevezeliğinin, yalnızca dusunen bilginin tutkusuz sessizliğine katılmaya ver birakıp birakmayacağı"[11] sorusunu ortaya atar Yıllardır sağlık sorunlarından cekmektedir.

Daha Hegel hayattayken, Hegelci okul bölünür. Hegel'den tutucu siyasal sonuçlar çıkaran bir akımın temsilcileri arasında, yukarıda sözü edilen C.F Göschel vardır. Hegel'i kararlı bir ilericilikle yorumlayanlar arasında L. Feuerbach'ın yanı sıra Hukuk Fakültesi Profesörü E. Gans yer alır. A. Ruge'nin bildirdiğine göre, veliaht 1831'de Hegel'e, Gans'ın tüm öğrencileri cumhuriyetçi yaptığı şeklinde bir suçlama getirmiştir. Hegel, bunun üzerine 1825'ten bu yana Gans'a bıraktığı hukuk derslerini yeniden kendisinin vereceğini açıklar. Ancak öğrencilerin kendi Hukuk Felsefesi derslerine gelmediğini görür Gans yeniden gelene kadar beklerler [11]

Hegel, 14 Kasım 1831'de tahminen gittikçe kötüleşen mide hastalığı sonucunda ölür. Doktor *raporunda, o zamanlar* Berlin'i kasıp kavuran kolera ölüm nedeni olarak gösterilmiştir. 16 Kasım 1831'de, büyük bir kalabalığın katılımıyla Dorotheenstadt mezarlığında, Fichte'nin yanında toprağa verilir.

Hegel, yirmili yılların Prusya burjuvazisinin, Prusya devletindeki dönemin reformcu güçlerinin çıkarlarını özlü bir biçimde dile getirmişt.. Fransız Temmuz Devrimi deneyimlerinin, "Hukuk Felsefesi" nde ifan ettiği, burjuva toplumun çelişkilerinin uyuşmasının tarihsel olarak gerçekçi olmadığını kanıtladığı bir sırada öldü. Yaşamının son yılındaki açıklamalarının ortaya koyduğu gibi, Hegel, dünya tarihinde, öğretisinde uygun bir ifadesini bulmayan çelişkilerin belirlediği yeni bir dönemin başlangıcını sezmiştir. M Buhr'un saptadığı gibi, felsefi yapıtı, "Alman ve dünya kültürünün en büyük ve bilimsel çalışmalarından "[ ] biridir E.Gans, Hegel'in ölümü dolayısıyla yazdığı yazıda: "Hegel, geride ruhsal bakımdan zengin bir yığın öğrenci bıraktı, ama yerine kimseyi bırakmadı. Çünkü felsefe, şimdilik dolaşımını tamamlamıştır. İlerlemesi, ancak yeni doldurulamayacak kayıbımızın, keskin olduğu kadar açık ifade ettiği yöntem ve biçimlerle malzemenin düşünceli bir biçimde işlenmesi olarak kabul edilebilir.

NOTLAR:

1. Hegel'in Berlin'e atanmasıyla ilgili olaylar konusunda bkz. J D'Hondt **Hegel in seiner Zeit** Berlin 1818-1831. Berlin 1973, s 33-6" Hegel'in atanmasına taraftar olanlar arasında Prusya hükumet başkanı von Hardenberg, Prusya Kültür Bakanı Altenstein ve Prusya Eğitim Bakanlığı Yüksek Öğretim Müdürü Johannes Schulze bulunuyordu. Altenstein'ın Hegel'e verdiği değere 1822'de von Hardenberg e yazdığı bir mektup tanıklık ediyor: "Hegel'in insan, üniversite hocası ve bilge olarak olağanüstü değeri hakkında sanırım ne söylesem az.Bilge olarak değeri kabul edilyor.Herhalde Almanya nın sahip olduğu en köklü, en sağlam filozof Ama daha önemlisi insan ve üniversite hocası olarak değeri.. Gençliğe son derece olumlu etkisi oldu "**Hegelin Berichten und Dokumenten seiner Zeitgenossen**, Berlin 1971, s.241 Hegel'in atanmasına karşı çıkanlar arasında velahdın eğitmeni ve Bilimler Akademisi üyesi Ancillon, kararlı bir karşı devrimci K.L. von Haller ve "Tarihi Hukuk Okulu"nun başı Savigny vardı.
2. G.W.F.Hegel. 22 Ekim 1818'de Berlin'de derslerinin açılışında yaptığı konuşma. **Samtliche Werke in 20 Banden**, yayınlayan H. Glockner, Stuttgart 1958ff, C.8, s.36.
3. **Age**, s.9
4. Hegel'in 1818'e kadar olan çalışmaları için bkz. A. Gulyga, **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**, Leipzig 1974; G. Biedermann, **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**, Leipzig-Zena-Berlin 1981.
5. F.Engels, **Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu**, MEW, C.21, Berlin 1981, s. 269/270.
6. G.W.F. Hegel, **Felsefe Sistemi**, Birinci Bölüm, Mantık: Samtliche Werke, cilt 8, s.190
7. **Age**, s.190

8. G.W.F Hegel, **Felsefe Sistemi**, Ikıncı Bölum, Doğa Felsefesı, C.9, s 58
9. H.Z. Treder, "Ağırlık", "Atalet", "Kutle" ve "Kuvvet" uzerıne Hegel: **Bilme Cesareti** G.W.F.Hegel'ın Felsefeye katkıları Yayımlayan M.Bahr/T.I.Oıserman, Berlın, 1981, s.204-211 (Schriften zur Philosophie und ihrer Geschichte, 28)
10. G.W.F Hegel, **Felsefe Sistemi**, Ikıncı Bölum, Doğa Felsefesı: Samtliche Werke C.9, s. 25
11. G.W.F. Hegel, **Felsefe Sistemi**, Ucuncu Bölum, Ruh Felsefesı, Samtliche Werke, C.10, s. 31.
12. F Engels, **Almanya'da Devrım ve Karşı-Devrım**: MEW , C.8, Berlın 1960, s 15/16
13. J. D'Hondt, **Hegel ve Donemi** s.24/25. Hegel'ın Berlın'deki etkınlik donemınde sıyasal tavrının surekliliği ıcın ayrıca bkz. H Klenner, Hegelcı Hukuk Felsefesının Farklı Değerlendırmeleri M. Buhr / J. D'Hondt/H.Klenner, "Guncel Akıl", **Drei Studien zur Philosophie Hegels** Berlın 1985, s.67-109.
14. **Age**, s.133
15. Hegel'ın Berlın'de gorduğu tepkıyı "Halle Yıllıkları" anlatır: "Baştangıcta (yani Hegel'ın Berlın'deki ilk yarıyıllarında) yeni fılozofun cevresi oldukca sakındı Karanlık, guç anlaşılır dılı ve uzayan, burundan gelen, cınlayan, kesılen anlatımı urkutuyordu. İlk sok atlatıldıktan ve onun havranlık verıcı tavrına ve dılıne bir kere alışıldıktan sonra, yavaş yavaş Berlın tarzında ılgı gosterılmeye başlandı Bir cok devişleri nezih topluluklarda, mesela öğrencıler arasında ılgınclık, anahtar sozler oluvor, onu olağanustu anlaşılmazlığına rağmen anlamava calışıvorlar, kendılığınden, kendı ıcın, kendılığınden ve kendı ıcını tartışıvorlar ve sonunda varlığın ve hıclığın ozdeslığındeki buvuk paradoksu kavrama, bovlelikle de sistemin asıl anahtarını bulma sevincini yaşıvorlardı. Tum sınıflardan gelen dınlevicilerının savısı gozle gorunur bıcımde arttı ve yırmılı yılların başında bıcımsel olarak artık bir Hege, okulu vardı." (Çağdaşlarının **Belgelerıyle Hegel**, s 203)
16. **Çağdaşlarının Belgelerıyle Hegel**, s 94 Hegel'ın dınevicileri arasında Berlın'deki ilk yıllarını geçiren ve 1821 23 yılarında Bonn ve Gottingen'de basladığı hukuk öğrenımını surduren H. Heine vardı. Hegel ın Mantık ve Metafizik, Dın Felsefesı, Hukuk Felsefesı, Antropoloji ve Psikoloji Dunya Tarih: Felsefesi derslerine katıldı: Berlin'de, Yahudilere Prusya'da Hardenberg Reformlarıyla verilen hakların yeniden kısıtlandığı bir donemde Yahudi vatandaşların esit haklara kavusması için calışan bir eğitim derneği olan "Yahudi Kultur ve Bilim Derneğı"ne uye olan Heine Hegel ın felsefesinden acıkca dile getirdiğinden daha çok yararlandı. (Bkz W. Heise, "Heine ve Hegel: **Realistik und Utopie**, Berlın 1982, s. 256) Ancak otuzlu yıllara denk dusen, ama daha oncelerı algılanan etkilere kadar uzanan, Hegelcı tarih ve toplum anlayışının alınması Heine'de giderek olusmakta olan, radikalleşen bir karşı tavra bağlıdır Heine özellikle Hegel'ın Tarih Felsefesi ndeki gelişim dusuncesini -elbette sistemin tutuculuğu dışında- benimsedi Gelişim dusuncesi, Heine için, oncelikle tarihsel perspektifin kavranması ve temellendırılmesının aracı idi. Heine, "Almanya'da Dın ve Felsefenın Tarihi" yazısında Hegel ,, Kant ve Fichte'yi buyük olcude aşan, "Almanya'nın Leibnız'den bu yana cıkardığı en buyük fılozof" olarak nıteler. (Bkz H. Heine, **Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland**, yayımlayan: H Kaufmann, C 5, Berlin-Weimar 1980, s 300). Hegel'den farklı olarak, Saint-Simoncu dusuncelerle bağdaşan duyusalcı-panteist bir temel tavır alır. Heine, panteizmde, Almanya'nın "gizli dini"nde, tanrısallığın bu dunyada ıckın olmasında, Alman felsefesinin gelişımının, kendısının de benimsediği ana bileşenının gorur Boylece insan, ona gore, tanrısallığın en vuce değerine erişir. Heine için, panteizmının demokratik sonucu, halkların maddi mutluluğunu her bıcımde destekleme gorevidir.Almanya'da Hegel'ın temsil ettiği felsefi devrim, koklu bir sıyasal devrımın radikal toplumsal donuşumlerın on koşuludur Alman felsefesinin dusunce derinliğine, Almanya'nın onundeki sıyasal değişımın koklulugu denk dusecektir Heine, soyle der "Alman felsefesi onemli, tum insanlığı ilgilendiren bir konudur ve once felsefemiz, sonra devrımımızı işlediğimiz ıcın suclanacağımıza veya ovüleceğimize ancak en son melekler karar vereceklerdir" (**Age**, s 305) Alman devrımı, sakın ve yumusak bir devrım olmavacaktır Çunku oncesinde kantcı eleştırı, Fichtecı askıncı idealizm ve doğa felsefesi vardır. Hegel'ın felsefeyi ızleyıcı bir öğreti olarak gormesine karşılık, Heine için felsefe, toplumsal yaşam surecini geleceğe doğru hareket ola-

rak kavramanın ruhsal temeli, sıvasal eylemin aracıdır. Sonraları, kırklı yıllarda, Heine, başlangıçta Hegel'e yönelen tarihsel diyalektiği komunist hareketin hedefiyle özdeşleşmeye kadar götürür. Şöyle der: "Proletaryanın var olana karşı mucadelesindeki liderleri, en ilerici ruhlar, Büyük Okulun filozoflarıdır. Onlar, doktrinden eyleme, yani tüm düşüncenin en son amacına geçerler." (H. Heine, Almanya Üzerine Mektuplar": **Werke und Briefe in zehn Bänden**, C.7, s. 307) "Büyük Okul", Klasik Alman Felsefesi, burada da düşüncenin çıkış noktasıdır

17. L. Feuerbach, "Feuerbach'tan P.J.A'ya 21 Nisan 1824 tarihli mektup": **Gesammelte Werke**, yayımlayan: W. Schuffenhauer, C.17, Briefwechsel I (1817-1839), Berlin 1984, s. 42
18. L. Feuerbach, "Feuerbach'tan P.J.A'ya 24 Mayıs 1824 tarihli mektup", **Age**, s. 46.
19. L. Feuerbach, "K. Daub'a 1824 Eylül tarihli mektup"; **Age**, s. 53
20. L. Feuerbach,"K. Daub'a 20 Ocak 1825 tarihli mektup"; **Age**, s. 61
21. "Nasıl ki, kavram herşeyi affeden mutlak kutsal adaletse, nasıl ki ona, kendiliğinden olmama, aksine ondan önce kovulan ve kaybolan, kendinden başka hiçbir şeye izin vermeme layık görülüyorsa, benim için teoloji de öylece, kendinde tüm gerçeklik olan kavramın bilimi önünde kayboldu ve tüm yaşamımı ve faaliyetimi bütünüyle ona adama kararı vermeme yol açtı"; **Age**, s.60
22. L. Feuerbach, "Feuerbach'tan P.J.A'ya 22 Mart 1825 tarihli mektup"; **Age**, s.70
23. L. Feuerbach, "Feuerbach'tan P.J.A'ya 10 Nisan 1825 tarihli mektup", **Age**, s.79
24. Feuerbach, Hegel'in üzerindeki etkisi hakkında sonraları şöyle yazar: "Evet, başka bir manevi selefimize göre Hegel ile daha yakın ve etkileyici bir ilişkim vardı, onu şahsen tanıyordum. İki yıl süresince dikkatli ve tutkulu bir dinleyicisi oldum. Berlin'e geldiğimde, ne istediğimi, ne yapmam gerektiğini bilmiyordum. Öylesine dağınıktım. Fakat bir yarı yıl dinlemekle çoktan kalbimi de, beynimi de yerli yerine oturtmuştu. Ne istediğimi, ne yapmam gerektiğini biliyordum. Teoloji değil, felsefe! Saçmalamak ve hayal kurmak değil, öğrenmek! İnanmak değil, düşünmek! Kendimin ve dünyanın bilincine varmamı sağlayan, o oldu. Nasıl Berlin'e o zamanlar ruhsal doğum yerim diyorsam, o da ikinci babamdı. O, bana bir öğretmenin ne olduğunu duymayı ve yaşamayı öğretti... O nedenle ona en içten şükran duygularıyla bağlıyım... Yani, Hegel hocamdı, ben öğrencisiydim. Bunu yadsımıyor, bugün bile şükran ve sevinçle kabulleniyorum" (K. Grun, **L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass**, iki C., Leipzig-Heidelberg 1874, cilt 1, s.38)
25. L. Feuerbach, "G.W.F. Hegel'e 22 Kasım 1828 tarihli mektup"; L. Feuerbach, **Gesammelte Werke**, C.17, s.107.
26. **Age**
27. Bkz. W. Schuffenhauer, **Vorbemerkung zum Band 1 der Gesammelten Werke von Feuerbach**, Berlin 1981, s. LXI
28. Bkz. L. Feuerbach, **Gesammelte Werke**, C.11, Kleinere Schriften 4, Berlin 1972, s. 9
29. L. Feuerbach, "Felsefi Özgeçmişimin Karakteristikleri Üzerine Parçalar", **Gesammelte Werke**, C.10, Kleinere Schriften 3, Berlin
30. G.W.F. Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse**, E. Gans'ın yayınına göre yayımlayan ve bir ek veren: H. Klenner, Berlin 1981, s.25
31. "Kişilik, zaten hukuksallığı içerir. Kavramı ve soyut, böylelikle de **biçimsel** hukukun kendi de soyut olan temelini oluşturur. O yüzden hukuk şöyle buyurur: **Bir kişi ol ve başkalarına da kişi olarak saygı göster.**" (**Age**, s. 73)
32. **Age**, s. 80
33. **Age**, s. 188
34. **Age**, s. 221
35. **Age**, s. 232
36. **Age**, s. 268
37. Bkz., T. I. Oizerman, "Diyalektik Materyalizm ve Felsefe Tarihi"; **Philosphiehistorische Studien**, Berlin 1982, s. 186
38. Monarkın kadırı mutlak olma iddiasıyla Hegel alay eder: "Monarkın düşüncelerini kavramak için, tanrının kralları atadığını söylemek yetmez. Çünkü tanrı herşeyi ve en kötü-

sunu da yapmıştır" (G.W.F. Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, s. 330/331)
39. H. Klenner, "Zamanında Hegel'in Hukuk Felsefesi": G.W.F Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht and Staatswissenschaft im Grundrisse**, s. 604. Hegel'in Hukuk Felsefesi için özellikle bu kitaptaki H. Klenner'in yazısına bakınız.
40. G.W.F. Hegel, **Vorlesungen uber die Philosophie der Weltgeschichte**, yay.: J. Hoffmeister, C.1, Berlin 1970, s.161
41. **Age**, s. 152
42. **Age**, s. 81
43. **Age**, s. 42
44. **Age**, s. 95
45. **Age**, s. 121
46. G.W.F. Hegel, **Vorlesungen uber die Philosophie der Weltgeschichte**, C.3, Berlin 1870, s. 267
47. Aynı yerde.
48. G. W. F. Hegel, **Vorlesungen uber die Philosophie der Weltgeschichte**, C.3, Berlin 1970, s. 570
49. **Age**, s. 575
50. **Age**, s. 720-721
51. **Age**, s. 745
52. G.W.F. Hegel, **Vorlesungen uber die Philosophie der Weltgeschichte**, C.4, Berlin 1970, s. 854
53. **Age**, s. 887-888
54. **Age**, s. 913
55. **Age**, s. 925
56. Aynı yerde.
57. **Age**, s. 926
58. G.W.F. Hegel, **Vorlesungen uber die Philosophie der Religion: Samtliche Werke**, C. 15, s. 50
59. G. Stiehler, **Der deutsche Idealismus von Kant bis Hegel**, Berlin 1970, s. 227
60. G.W.F. Hegel, **Vorlesungen uber die Philosophie der Religion: Samtliche Werke**, C. 16, s. 176
61. **Age**, s. 180
62. **Age**, s. 192
63. **Age**, s. 206
64. **Age**, s. 339
65. G. W. F. Hegel, **Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte**, C. 4, s. 878
66. G. W. F. Hegel, **Vorlesungen uber die Philosophie der Religion: Samtliche Werke**, C.16, s. 344
67. **Age**, s. 342
68. **Age**, s. 313
69. **Age**, s. 348
70. **Age**, s. 341
71. G. Stiehler, **Der deutsche Idealismus von Kant bis Hegel**, s. 260
72. G.W.F. Hegel, **Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Samtliche Werke**, C. 16, s. 380/381
73. G. Stiehler, **Der deutsche Idealismus von Kant bis Hegel**, s. 251
74. G.W.F. Hegel, Alıntılar ve Notlar: G.W.F. Hegel, **Berliner Schriften**, Hamburg 1956, s. 688. Hegel, Heidelberg'ten öğrencisi F. W. Hinrich'ın (1794-1861) "Din ile Felsefenin İç İlişkileri" kitabına bir önsöz yazar. Hinrich, Hegel'e 25.1. 1822'de yazdığı bir mektupta, onun sayesinde tamamen değişik bir din anlayışına kavuştuğunu, buna göre bilimin Hıristiyanlığın en büyük sonucu olduğunu bildirir. (Bkz. **Briefe von und an Hegel**, C. 2, yay.: J. Hoffmeister, Berlin 1970, s. 298).
75. G.W.F. Hegel, "Hinrich'ın Din Felsefesine Önsöz", in **Samtliche Werke**, C. 20, s. 4
76. Varnhagen von Ense, **Tagebucher** C. 1, Leipzig 1861, s. 169

77. G.W.F. Hegel,"Felsefe Tarihi Dersleri", **Samtliche Werke**, C. 17, s. 28. Hegel'ın felsefe tarihi üzerine goruşleri için bkz. T. I. Oıserman, "Dıyalektık Materyalızm ve Hegelci Felsefe Tarihsel Sureç Kuramı", **Vom Mute des Erkennens**, Bestrage zur Philosophie G.W.F. Hegel, s. 109-129
78. G.W.F. Hegel, **Felsefe Tarihi Dersleri**, in: **Sämtliche Werke**, C.17, s.29
79. **Age**, s. 29-30
80. **Age**, s. 75
81. **Age**, s 318
82. **Age**, s. 32"
83. **Age**, s. 349-350
84. G W. F Hegel **Felsefe Tarihi Dersleri**, in: **Samtliche Werke**, C. 18, s. 170
85. **Age**, s. 298
86. G. W. F Hege., **Felsefe Tarihi Dersleri**, in: Samtliche Werke, C 19, s.331
87. **Age**, s.423
88. **Age**, s.36
89. **Age**, s.510
90. **Age**.
91. **Age**, s. 511
92. **Age**, s 534
93. **Age**, s 552
94. Bkz. M. Lindner in 19 Yuzyılın ilk on yıllarında Berlin'deki estetik dusunce üzerine yazısı. **Klassische Deutsche Philosophie in Berlin**, van Wolfgang Forster, Akademie-Verlag, Berlin 1988
95. G.W F. Hegel. **Solger'den Kalan Yazılar**, in **Samtliche Schriften**, C. 20, s. 162
96. G. W. F Hege. "Hamann'ın Yazıları" , **Age**, s 253
97. **Age**, s.253-254
98. **Age**, s.205
99. **Age**, s.206
100. **Age**, s.207
101. **Age**, s.208
102. **Age**.
103. **Age**, s. 253
104. M. Buhr. **Der Mut der Wahrheit 150 Zahre Nach Hegel**. DAC Bilimler Akademisi Oturum Raporlar., Gesellschaftswisseuschafter., 8. 1982 s 22
105. G.W.F. Hege. "Hıristıyan Inanc Bılgısıyle Iliskili Olarak Bılgısızlık ve Mutlak Bılgi Üzerine Vecizeler. Zamanımızın Felsefesini Anlamak Icin Bir Katk.", Yazan. Carl F. Göschel, **İn: G.W.F. Hegel. Samtl. Werke** C.20, s 313
106. G.W.F. Hege , "Hegelci Ogreti ya da Mutlak Bilgi ve Modern Panteizm Uzerine Genelde Felsefe ve ozelde Hegel'in Felsefi Bilimler Ansiklopedisi Uzerine" yazılarının eleştirisi. **Age**, s.340
107. **Age**, s. 362
108. G.W.F. Hegel, **Über die Grundlage**, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte, Munih Ludwig-Maximilian Üniversitesi'nde Josef Gorres tarafından üç konferans. **Age**, s 420
109. **Age**, s. 422
110. G.W.F. Hegel, "Über die Englischie Reformbill", **Age**, s.378-479
111. **Age**, s.479
112. **Age**, s.511-512
113. H. J. Sandkühler, **Geschichte, Gesellschaftliche Bewegung und Erianntnisprozess**, Berlin 1984, s.96
114. **Age**, s.97
115. G W.F Hegel, **Mantık Bilimi**, 2. Baskıya önsöz, **in: Sämtl. Werke**, C 4, s. 35
116. Bkz. **Hegel in Berichten Seiner Zeitgenussen**, s. 437-438
117. M. Buhr, **Der Mut der Wahrheit. 150 Jahre nach Hegel**, s. 9
118. Hegel in Berichten und Dokumenten Seiner Zeitgenussen, s. 496

Felsefe Sorunları

hegel'in toplum felsefesi ve halkların işbirliği düşüncesi

nelli motroşilova
fransızcadan çeviren: yakup şahan

Her tarihsel dönem ve her özgül sosyal durum, Hegel felsefesinin bütünlüğünü oluşturan kimi düşünceleri ve görüşleri yeniden değerlendirme yoluna giriyor. Büyük Alman filozofunun, (hukuk felsefesinde) nesnel tın öğretisinde ve tarih felsefesinde geliştirilmiş olan hukumran devletlerin işbirliği ile ilgili genel-geçer, yani zorunlu ve ussal ilkeler üzerine fikirleri, insanlığın ve onun binlerce yıllık uygarlığının tartışma konusu olduğu günümüzde, giderek daha çok dikkatleri üzerine çekmektedir. Burada bizim yapacağımız çözümleme de, Hegel'ın görüşünde bizce çok önemli olan ve, aynı zamanda, çok güncel bir nitelik taşıyan sorunları yansıtan kimi fikirlerle ilgili olacaktır.

Halkların barış içinde bir arada yaşaması fikrini savunabilmek amacıyla, yine Hegel'ın kimi ilkelerine dayanan çağdaş filozofların yazmış olduğu bütün bir dizi yapıt da,[1] Hegel'ın, halkların karşılıklı etkileşimi sorunlarını ortaya çıkarmasının ne denli güncel olduğunu vurgulamaktadır. Ancak, tarihsel gelişimin bugünkü aşamasında barış ve ilerleme adına halkların işbirliğinde sorunlar hiç görülmedik bir ağırlıkta ve dramatik bir biçimde ortaya çıktıklarından, bence Hegel'ın kimi fikirleri ve formülasyonları da eleştirel bir çözümleme konusu yapılmak gerekir.

Hegel'ın yapıtlarında, her şeyden önce de **Hukuk Felsefesinin İlkeleri**'nde, halkların yaşamsal etkinliği ve işbirliği teması, çözümlemenin diyalektiğinde; özellikle de sosyal-tarihsel alana uygulandığı kadarıyla, bırıcık'ın (tekil'ın), tikel'in ve genel'ın kategoriksel yapısında yer alır. Hukuk felsefesinin (nesnel tının çözümlenme alanının) ve onunla birlikte, evrensel tarih felsefesinin, Hegel'ın açıkça benimsemiş olduğu diyalektik-mantık şemasına bağlı kılındığı bilinen bir konudur ve bunun çelişkili anlamı da, destekleyici kanıtlarla, genç Marx tarafından açıklığa kavuşturulmuştu. Öte yandan, yine Marx'ın belirttiği gibi Hegel'de mantık davası, kimi zaman dava-

nın mantığına; yanı sosyal fenomenlerin ve en başta da, kamu hukukuyla ilgili fenomenlerin özgül çözümlenmesine egemen durumdadır. Ayrıca, bütün araştırma, diyalektik kaygılara göre düzenlenmiştir, bu da birçok bakımdan yararlı olmuş ve Hegel'i, kendi dönemlerinden sonra da yaşayan büyük fikirlere göturmüştür. Büyük filozofun biricik (tekil), tikel ve genel diyatektiğini, halkların tarihsel işbirliği sorunlarına uygulamak istemesi bile, tarihsel açıdan geleceği olan (vaatkâr) bir tutumdur.

Tikel ve tekil (biricik) kategorileri, Hegel'in kendi zamanı için çok önemli ve bugün için de güncel olan, halkların ve devletlerin tarihsel gelişiminin özgünlüğü, biricik somut deneyleri, bağımsızlıkları dolayısıyla hükümranlıkları sorununu ortaya koyarken dayanmış olduğu kategorilerdir.

Hegel devletin hukumranlığı ilkesini savunurken, bilindiği gibi, devlet bağımsızlıklarını kazanmakta ve savunmakta olan (Almanya da içinde olmak üzere), Avrupa halklarının surdürdüğü son derece çetin savaşımdan esinleniyordu. Yeni devlet birimlerinin doğduğu ve uluslararası arenada kendilerini tanıtmak için savaştığı günumüzde de Hegel'in fikirlerinin bovlesine güncel olması, işte bu yüzden şaşırtıcı değildir. Burada önemli olan, son hesaplaşmada evrensel'i (genel'i) dunya tarihi gelişmesinin doğrultusu ve amacı gibi goren Alman filozofunun da, özel üstüne fikrinin, yanı devlet birimlerinin kesin olarak hukumranlık ilkesinin, bağımsızlığının tartışılmasına da ayrıntılı olarak girmiş olmasıdır. Şöyle yazıyordu: "Devlet olarak halk, (ulus), tözsel ussallığı ve dolayımsız gerçekliği içinde Tin'dir; övleyse, yer yüzünde saltık güçtür o; bunun sonucu olarak, devlet, öbür devletlere oranla yüksek bir bağımsızlık içindedir. Başka bir devletin karşısında bu biçimde var olmak, yanı onun tarafından tanınmış olmak, devletin ilk saltık yasallığını (meşruiyetini) oluşturur."[2]

Hegel, bir devletin başka bir devlet (ya da başkaları) tarafından tanınmasının aslında biçimsel bir nitelik taşıdığını; ama, "herhangi bir devletin gerçekten kendinde ve kendi-için var olan bir devlet olmasının, onun kendi içeriğine, yapısına (anayasasına) ve durumuna bağlı olduğunu"[3] belirliyordu. Devletlerin **tanınması** elbette önemlidir; çünkü, biçimsel ve dıştan gelen bir şey olsa da, bu tanıma onun hükümranlığını onaylar. Ama, der Hegel, bir devletin "varlık gücü" kendisiyle birlikte tanınmasının güvencesini de getirir; bunun için, diplomatik bir senetle, belgeyle bu tanımanın ifade edilmesine gerek yoktur."[4] (İyice anlaşılabilmesi için bu savları Hegel sisteminin öteki ilkeleri ve fikirleri ile; sözgelimi, kimi düzenli gelişim olanaklarının "gerçekliği", gerçeğin "ussallığı", tanıma ve tanınma fikirleri ve daha başkalarıyla bağıntılı duruma sokmak gerekir.)

Ömürlü devlet birimlerinin "varlık gücü", yanı gerçek doğumları, güçlenmeleri ile, başka devletlerce biçimsel bir yolla tanınmaları arasında Hegel'in koymuş olduğu ayrım, kuramsal açıdan doğrudur ve gerçek tarihsel pratiği karşılar bizce.

"Uluslararası Kamu Hukuku" bölumunun büyük fikirlerinden biri; ulusların, devletlerin kendi uluslararası politikalarında ve dış siyaset konusunda da, öbür devletlerin eylemlerini değerlendirmede, özel biricik'in (yanı, tikel-tekil'in) mantıki olarak nesnel diyalektiğinin hesaba katılabilmesi için, önemli olanı açıkça ortaya koyar.

Bir devletin yasallığı, Hegel'e göre, o devletin "sadece bir iç işidir"; ama, öteki devletlerin tanıması (ya da tanımaması) ile tamamlanmak gerekir "ve bu da esastır".[5] Buradan da bir gereklik ortaya çıkar. Buna göre, her devlet, öbür hükümran devletlerin bağımsızlığına saygı göstermekle yükümlüdür. Ayrıca, Hegel'in sosyal-felsefi çözümlemesinde, önemli olan nokta, onun yükümlülük koymakla yetinmemesidir (hukuk gibi normatif bir çalışma alanının borçluluğa ve isteğe sıkı sıkıya bağlı olmasına karşın). Burada tikel (özel), ona göre, özgullüğün içkinliğiyle, yanı, her devlet

birimının amaçlarının, görevlerinin, çıkarlarının biricikliğiyle dile gelir kesinlikle. "Ancak, devletlerin kendi aralarındaki ilişkinin temeli (ilkesi), her birinin ayrı ayrı hukümranlığı olduğu için, birbirlerine göre doğal durumda bulunurlar ve hukukları da, kendileri üstünde bir güç oluşturan, genel bir iradede fiili bir gerçeklik göstermez; tersine, her birinin özel iradesinde bir gerçekliğe sahip olur." [8] Başka bir deyişle, Hegel, kendi döneminin ve arkasından gelecek dönemin tarihinin somut akışıyla ilgili baştan sona gerçekçi bir anlayış içinde, yalnızca **içkinliği** değil; 'özel'in anlamını da, genel olarak çok önemli bilinen, özel devletlerin çıkarları, gelecekleri, gelişim eğilimleri arasında ayrımları da gösterir. Hegel, özel'in her zaman "belirlenmiş bir özgüllüğün" biçimine girdiğini ve uluslararası arenada hayali, soyut devletlerin değil, "somut bütünlüklerin" karşı karşıya geldiklerini vurgularken de yine gerçekçidir.

Devlet kuruluşları, anlam ve tanım bakımından öyledirler ki özel ve belirli çıkarlardan harekete geçerler. "Devletin asıl zenginliği, kendi özgül çıkarı içinde, anlaşmalardan doğan özel ilişkiler de içinde olmak üzere, belirlenmiş dış koşullarda ve bir durum içinde, özel bir devlet olarak kendi zenginliğidir." [9] Böylece, Hegel'in mantığı izlendiğinde, hükümran devletlerin şu ya da bu biçimde anlaşılan öz çıkarlarını savsaklamalarını ummak, gerçekçi olmayan bir tutum olur. Herhangi bir devletin zenginlik bakımından, 'özel' ve 'özgül' çıkarı bakımından kendini zarara uğramış görmesi, iki devlet (ya da karşıt iki küme devlet) arasında sağlam ve adil ilişkilerin kurulmasına yer bırakmaz.

Hegel, bir devlette olup biten her şeyin, başka bir devletin bireylerince değerlendirilmesinde, soyut bir anlâkçılığa düşülmesine karşı da yine bir uyarıda bulunur. "Ahlâkla siyasa arasındaki karşıtlık ve birincisini ikincisine uydurmak gerekliği, belli bir süre, birçok tartışmalara yol açmış bulunan, güncel bir konu olmuştu. Bu vesileyle, burada genel bir uyarıda bulunmak gerekir: Bir devletin zenginliği, özel bir bireyin zenginliğinden başka bir anlam taşır ve etik tözün, yani devletin kendine özgü, dolayımsız, deneysel bir varlığı, yani hukuku vardır; bu, soyut bir varlık içinde değil, somut bir varlık içinde bulunur. Ahlâk buyrukları gibi karşınanan, bir çok genel düşüncelerden biri değil, bu somut varlık yalnızca devletin edimlerinin ve davranışının ilkesi olabilir." [10]

Görüşümüze göre Hegel, burada, daha önce **Hukuk Felsefesinin İlkeleri**'nde formüle etmiş olduğu bir fikri pekiştirmek ve geliştirmek istemektedir sadece; bu fikre göre, belli bir devlet düzeni (gerçekliğe geçmiş olduğu, varlık gücü kazanmış bilindiği için), halkın tarihi ve tini olan sağlam bir "kök sistemi"ne sahiptir. "Tinin ancak kendi üstüne sahip olduğu bilgiyle gerçekleştiği gibi ve devlet de bir halkın tini olarak, aynı zamanda, bu halkın yaşamında bütün durumlara sızıp giren yasa, üyelerinin gelenekleri ve bilinci olduğu gibi, belli bir halkın temel yasası (anayasası) da kesinkes bu halkın kendi öz- bilincinin kültür derecesine ve yapısına bağlıdır. Bu halkın öznel özgürlüğü ve dolayısıyla, temel yapısının gerçekliği de işte bu bilincte yatar." [11]

Hegel, elbette, bireylerin ve birey kümelerinin, kurumların (ülke içinde ve dışarda), devletin yerleşik esas kuruluşuna (constitution) karşın değişik tavırlar koyabileceklerini yadsımaz. Değerlendirmeler, en başta ahlâkı olanları onaylayıcı ya da sert bir biçimde eleştirel olabilirler ama, filozof, belli bir devletin gerçek tarihsel kökenlerinin, iç ve dış politikasının derinden kavranışı yerine, ahlâk ve değerbilim açısından mahkûm edilen yeterince sağlam bir devlet düzeninin olsa olsa uydurma bir şey olacağını sanmak, yanılsamadan öteye bir şey değildir; çünkü, Hegel'e göre "bir ana-

yasa (esas kuruluş) uydurulamaz; buna yüzyılların emeği; bir halkın bağrında oluşup gelişmiş biçimleriyle, ussalın bilinci ile ide'nın de işin içine karışmış olması gerekir."[12]

İşte sırf bu yüzden, kimi reformcuların, Hegel'in dediği gibi, daha ussal, adil ve özgür olduğu hükmedilen başka bir anayasayı "halka aprıori olarak vermek" gibi utopyacı niyetleri (hevesleri) hiç şaşmaz bir biçimde, yürürlükteki kamu hukuku ilişkilerinin gerçek ve sağlam duvarına çarpıp parçalanır.

Bundan ötürü, devletlerin yaşamında ve karşılıklı ilişkilerinde özel –Hegel'e göre, sosyal-ekonomik gelişimin zorunlu, mantıki ilkesidir. İşte filozof bu noktayı saptadıktan sonra, büyük bir tarihsel gerçekçilik örneği gösterir. Ayrıca, devletteki bu özel'in içkinliğini ülkeler ve halklar arasındaki ilişkilere karıştırdığını; öyle ki, özel'in tümüyle somut bireylerin eylemleri ve dolayısıyla, onların yeniden-kümelenmelerinin, kurumlarının, somut kuruluşlarının biçiminden daha başka bir yolla tarihsel süreç içinde kendini göstermediğini çok iyi görür. "Karşılıklı ilişkilerinde devletler özel bireyler gibi davranırlar. Bunun için, bu ilişkiler geniş ölçekte olaylar boyutlanmasına, tutkuların, çıkarların, amaçların, yetenek ve erdemlerin, şiddetin, adaletsizliğin ve kötülüğün, dışsal rastlantının ve içsel özgürlüğün son derece kıvrak oyununa yol açarlar. Bu artık bir oyundur, bu oyunda etik bütünlüğün, yani devletin bağımsızlığı rastlantıya kalmıştır." İşte bunun için, Hegel'in dediği gibi, bütün "ayarlanabilirlik", "bir etkinlik alanı dışında yaratılabilir"[3] Geçmişin ve çağdaş dönemin gerçek tarihi, bu gözlemin tüm akla yatkınlığını pekiştirmektedir."

Biricik (tekil) de, demek ki, devletler arası ilişkilerde özel'e sıkıca kavuşmaktadır, onun varlığının ve dışavurumunun bir biçimi olmaktadır. Hegel'e göre, hükümran, bağımsız bir halkın yaşantısının **biricikliği (tekilliği)**, **bütünlüğü** tarihin belli bir momentinde, bir devleti (yani, gerçek anlamda, onu oluşturan bütün bireyleri, yöntemi somut bütünlükleri içinde alınan kurumları), bir çeşit kişiselik dışında "bireylik" gibi görmeye yol açar." . Devlet bir bireylikti..."[5] der Hegel ve bu sözünü şöyle açıklar: "Bireylik yanı, sırf kendi-için-varlık olur devletlerle bağıntısı içinde kendini belli eder, bunların da her biri, öteklerine karşı bağımsızdır. Hakiki devletin kendi-için-varlığı, bu bağımsızlık içinde ampirik bir varlık kazandığından, bir halkın temel özgürlüğü ve en büyük onuru da yine bu bağımsızlıktan ibarettir."[6]

Özel'in egemenliği devletlerin karşılıklı etkileşiminde içkin olduğuna ve kendi biricikliğine (tekilliğine) bağlı olduğuna göre (çünkü, özel, Ç.N.), tutkuların oyununa (kapılmaya, Ç.N.), özel bireylerin, özel siyasal güçlerin "uyarılabilirliği"ne yatkındır. Bu durumda, devlet, hep bir iç savaş, kaçınılmaz çatışmalar arenası ve dış siyaset de parasal çıkarların yönettiği, devletlerarası ilişkiler alanı olarak kalacaktır anlamına gelmez mi? Bu durum, devletlerarası sert çatışmaların savaş yoluyla çözülebileceklerini anlatmaz mı? Kant ve Hegel döneminde sistematik bir yolla geliştirilen hiç bir toplum felsefesi bu yaşamsal sorunlardan kurtulamamıştır. Hegel'in getirmiş olduğu yanıtın özgünlüğü, sadece dürüst bir tarihsel - felsefi çözümleme ölçütlerinin gerektirdiği değil, ayrıca, içinde yaşamakta olduğumuz durumda, barış ile savaş sorunlarının ortaya çıkışıyla doğan büyük kaygının gerektirdiği tam bir inançla ve ciddiyetle değerlendirilmelidir.

* * *

Alman klâsik düşüncesinin sosyal-felsefi fikirleri, karmaşık ve çelişkili tarihsel koşullar altında oluşmuştur. Ancak, bu makalenin çerçevesi içinde bunların hepsini in-

celemek olanağı bulunamaz elbette. Imdi, iyice anlaşılması gereken bir nokta var burada bize göre: Tarih öylesine açıkça çelişkili, hattâ paradoksal bir gelişme göstermiştir ki, çoğu zaman savaş ve barış üstüne sert bir tartışma sırasında formüle edilen, birbirine karşıt yargılar, yaşamın gerçek özgüllüklerine, karmaşık tarihsel olaylarla bağlanmıştır. Bu yüzden, Fichte ile Hegel kurtuluş savaşlarının özel ahlâki anlamını vurgularken haklıydılar. Ama, savaşlarla bıtkin düşen Avrupa halklarını "sürekli barış"a çağırırken de Kant haklıydı.

Savaş ve barış üstüne Hegel'in koymuş olduğu tavırlar, Kant'ı sürekli barış incelemesine karşı açmış olduğu tartışmayla sıkıca içiçedir. Ortaya konulan bu iki tavır ve tartışma, bana kalırsa, kökten değişik bir değerlendirmeyi gerektirmektedir ve iki yanı ve iki eğilimi belirlemektedir.

Bu yanlardan biri, Hegel'in, en başta zorunluya, yani insan tarihinde gerçek ile mantıksal'a dayanma eğilimine bağlıdır. Ona göre rastlantı borçluluk ve dilek, normlar ve idealler ancak, mantıksal, zorunlu ve gerçek bağlamında anlaşılabilir. Özellikle, bildiği tarihin (ve gerçekten, daha sonraki tarihle çelişkisiz olan) gerçekliğini düşünerek, Hegel, **Hukuk Felsefesinin İlkeleri**'nin 334. paragrafında şöyle der: "... Devletleri birbiri karşısına çıkaran rekabet içinde, (bu devletlerin) özel iradeleri aralarındaki görüş ayrılıklarını görüşme yoluyla bir sonuca vardıramadıklarında, savaştan başka bir çözüm yolu kalmaz artık."[7] Kimi zaman savaşın olduğu gibi haklı gösterilmesi, işte Hegel'in bu sözlerine dayandırılır. Oysa, bana göre, **burada** olgusal bir saptama, hani neredeyse bir totoloji var: Eğer devletler barışçı yollarla görüş ayrılıklarını gideremezlerse, birbiriyle savaşa tutuşurlar. Filozof, dışsal bir rastlantı olarak savaş fikrının, derin bir felsefi kuram açısından ne denli aşılmış olduğunu göstermeye çalışıyor bence. Savaş konusunda yazmış olduğu kesinlikle şu: "... Kavramaktadır ve felsefe, (savaşın Ç.N.) salt rastlantı olduğu görüşünü ortadan kaldırmıştır ve onu bir görünüş olarak almıştır ve bu görünüşte özü, yani zorunluluğu bulmuştur."[8] Aslında, savaşın temel, mantıki kaynaklarını (nedenlerini) ortaya çıkarma çabası, sosyal-felsefi kuram yolunda ileri bir adımdır. Hegel'in kimi somut düşünceleri, işte bu bağlamda, ama yalnız bu bağlamda dikkate değer niteliktedir. Sözgelimi, savaştaki bir devletin politikası, gerçekte, savaş-öncesi politikasının bir uzantısı, hedeflerinden kimilerinin gerçekleştirilmesidir. ("Başarıyla sonuçlanan savaşlar içerdeki karışıklıkları önlemiş ve içerde devletin gücünü pekiştirmiştir"); "savaş halinde... özel olanın idealiği (düşünselliği) kendi hukukuna kavuşur ve bir gerçeklik olur" düşüncesi; başka bir deyişle, savaşlar "gelip geçici şeylerin ve zenginliklerin beyhudeliğini" arka plana iter ve bir bütün olarak devletin çıkarlarını sahnenin önüne çıkarırlar, vb. gibi düşünceler bunlar arasındadır.

Savaşlar, savaş-öncesi devletler arasında yapılmış olan birçok anlaşmanın çürüklüğünü de ortaya çıkarır, derken de Hegel haklıdır. Hegel, Kant'ı devletler arasındaki geçici ve çıkara dayalı bağlaşmalara aşırı güven göstermesiyle de eleştirir: "Sürekli barış çoğu zaman insanlığın yöneleceği bir ideal gibi gösterilliyor. Sözgelimi Kant, prensler arasında federatif bir birlik, devletler arasındaki çatışmaları çözecek bir konfederasyon öneriyor; Kutsal Bağlaşıklık da, kurucularının kafasında, bu türden bir konfederasyon olacaktı. Ne var ki, devlet bir bireyliktir ve yadsıyıp olumsuzlama da bireyliğin özünde yatan bir şeydir. İşte bunun için, eğer birçok devlet bir aile kurmak üzere aralarında birleşirse, bu birliğin, bireylik kurması dolayısıyla, kendisi için bir muhalif (karşısında bir varlık), bir düşman yaratması gerekecektir." [20] Hegel, o dönemde Avrupa devletleri arasındaki bağlaşıklıkların çürüklüğünden ve çıkara dayalı oluşlarından söz etmekte çok haklıydı; işte bu yüzden, o, en azından siyasal

gerçekçilik bakımından, Kant'ı aşıyordu; çunku, tarihsel gerçek yaşantıya daha yakın duruyordu; buna karşılık Kant, "sürekli barış" fikrini "prenslerin federatif birliğine" bağlı kılıyordu.

Bunun için, savaş ve barış üzerine, devletler arasındaki anlaşmalar üzerine Hegel'in ısrar vurmalarının yanlarından biri, onun tarihsel-felsefi gerçekçiliğe karşı duymuş olduğu eğilim, o dönemin dünya tarihi arenasında, halkların nesnel ve gerçekten olanağı bulunan karşılıklı etkileşim biçimlerini kurallara uygunluğunu aramasıdır. Ama, **işin öbür yanını**, savaş üzerine, özellikle ahlâk yönünden, Hegel'in **değerlendirmelerini** de göz önünde bulundurmak gerek. Çünkü, burada getirmiş olduğu kanıtların bir tutarlılığı yoktur, hem de bu durum bir tek ve aynı yapıtta görülebilir. Nitekim, **Hukuk Felsefesinin İlkeleri**'nde, savaşı, "rastlantının egemen olduğu, ilişkilerin hukuk yoluyla düzenlenmediği bir durum" diye tanımlar; bu arada, "savaş halindeyken devletlerin birbirine karşı davranışını ... temelde ulusların geleneklerine dayandığı; bu geleneklerin, onların davranış tarzlarının içsel genelliğini (evrenselliğini), her türlü durumda sürüp giden genelliğini oluşturduğu"[21] üzerinde de durur. Hegel, bu yolla, öbür filozofların benzeri değerlendirmeleriyle, sözgelişi, Kant'ın açıkça ve kuvvetle dile getirmiş olduğu şu değerlendirme ile birleşir: "Kabul etmek gerekir ki, uygar halkların başına gelen en büyük felaketler, **savaşın** sonuçlarıdır; hem de yapılmakta olan ya da geçmişteki bir savaşın sonuçları olmaktan çok, gelecekteki bir savaşın, hiç azalmaksızın, tersine durmadan artan **hazırlıkların** yol açmış olduğu sonuçlardır. Çünkü, devletin bütün güçleri, daha büyük ölçüde bir dağıtım ile kullanılabilecek olan kültürünün bütün ürünleri, hep bu amaçla harcanır..."[22]

Bundan başka, **Hukuk Felsefesinin İlkeleri**'nin 324. paragrafındaki saptamasında Hegel daha önceki yapıtlarında savaşın "yüce anlamı" üzerine formüle etmiş olduğu yargılarını yeniden ele almakla kalmaz, onları geliştirir de. Çünkü, bütünsel bir devlet fikrini köşe taşı gibi görerek, "karışıklıklara", kargaşaya ya da tersine, durağanlığa, "kokuşmaya" dinamik bir gelişme durumunda bulunan hükümran bir devlet birimini yeğleyerek, Hegel, ne yazık ki, (en kötü Töton gelenekleriyle) savaş fikrini tutup benimsemeye başlar. Savaşın, halkları "kokuşma tehlikesi"ne karşı koruduğunu [23], vb. yazar. Bu tür fikirlerin ve formülasyonların, yakın zamanlarda bir kurtuluş savaşından geçmiş olan ve gerçekte, daha önceki bütün tarihi boyunca durağanlığın ve göreneğe bağlılığın acısını çekmiş olan bir ülkenin özel deneyiminden kaynaklandığı kuşkuludur. Hegel'in sözleri, onun yaşamış olduğu dönemin yerel savaşlardan başka bir savaş biçimi görmemiş olmasıyla da açıklanabilir elbet; ama onaylanamaz. Imdi, bize denecek ki, aynı dönemde Kant, belki biraz daha az gerçekçi ama yüksek derecede ahlâkî "sürekli barış" düşüncesine bağlı kalıyordu. Gerçekten, Kant'ın görüşünde de köklü bir yeniden gözden geçirmeyi gerektiren formülasyonlar vardır: "Örneğin, insanlığın halen içinde bulunduğu kültür aşamasında savaş, onun ilerlemesini kolaylaştıran kaçınılmaz bir araçtır; (Tanrı bilir ne zaman!) bu ilerlemenin son sınırına vardığımızda ancak, sürekli barış bizim için yararlı olabilecektir ve ancak bu koşulla, o, tek olasılık gibi görülecektir."[24] Ama bildiğimiz gibi, tarih, sorunu başka bir yolla getirdi önümüze: Sürekli ve sağlam bir barış, bugün artık kaçınılmaz derecede zorunlu ve bu zorunluluk, asla, insanlık ilerlemenin son sınırına gelmiş olduğu için karşımıza çıkmamakta. Büyük savaş tehlikesi ve Kant'a karşın, silahlanma yarışında tüm insanî kaynakların korkunç savurganlığından dolayı, ilerlemenin sınırlanması, yaşamın kendisini ve ilerlemeyi tehlikeye sokan bir nükleer savaş tehdidi; bugünkü tarihsel durumdan olası tek çıkış yolu olarak barışı seçmeye halkları iten nedenler bunlardır işte.

Öyleyse, yaşadığımız dönemde, hattâ tümuyle kuramsal bir düzlemde bile, kaçınılmaz bir savaş fikriyle oynamanın ve savaşa bağlı herhangi bir "ilerleme" konusu üzerinde, varsayımsal da olsa, akıl yürütmenin kesinlikle kabul edilemeyeceğini tam bir inançla belirtmek gerekiyor. Bugün, savaşın ve özellikle de nukleer bir savaşın her türlü gerekçesini, **her türlü kanıtla** kesinkes ahlâk dışı; bir şey bir çeşit siyasal sorumsuzluk ya da çılgınlık gibi görmek yerindedir. Hegel ile çağdaşları, XX.yy. sonu tarihinin, savaşın kabul edilmezliği ve barışın köklü gerekliliği sorununu, nasıl hazin ve tartışmasız bir biçimde ortaya koyacağını elbette ne önceden kestirebilir, ne de anlayabilirlerdi. Her ne olursa olsun, bugün, yukarda değinilen, Kant ile Hegel'in savaş üstüne yargılarını inançla ve şaşmaz bir biçimde reddetmekten kendimizi alamayız artık.

Bu arada, Hegel'ın yukarda değinilen formulasyonlarını hiç de onaylamaksızın ve yalnızca konunun özgüllüklerini açıklamaya çalışarak, sisteminin gelişiminde hangi basamaklarda fikirlerinin kanıtlandıklarını ve geliştirildiklerini görelim. Burada önemli olan şu noktadır. Hegel, değinilen formulasyonlar yardımıyla, devletlerin ilişkilerini, felsefi-hukuki çözümleme (aynı zamanda felsefi-tarihsel çözümleme) henüz "evrensel tarih" kuramı evresine varmadan önce açıklamıştır. İmdi, bu ileri adım, filozofun burada çözümlediği sorunların çözümü için köklü bir değer taşır kesinlikle.

Hegel'in sisteminde evrensel tarih, tarihsel gelişimin özgül bir evresidir: Tarih, bir bakıma, özel tekil'in (biricik'in), yani devletlerin askeri çatışmalı karşılaşmalarını önem ve anlamını evrensel'e, yani, Hegel'e göre, "evrensel Tin'e" kaydırmak zorundadır. Onun kanısına göre, daha önce de evrensel Tin yine tarihsel evrimin motoruydu, bir "dünya tın'ı" idi. Ama, ön plana nerdeyse ancak evrensel tarih evresinde çıkmıştı. Evrensel tarih, hem de yalnız o, halkları, devletleri evrensel Tin'in açıklanması ve gerçekleşmesiyle uğraşmaya iter. "Evrensel tarih" yoluna girdiğinde bile, dünya Tin'i'nin, onu ancak adım adım geçtiği, başlangıçta henüz yetkin olmayan, ara basamakları atlayarak geçtiği doğrudur. Ama, dünyasal, evrensel gereksinimi de artık oyuna girmiştir.

Evrensel'in basamaklı gelişimi bundan ileri gelir: Hegel'in diyalektik yorumuna göre, evrensel kendi kendine gelişmez, özel ve biricik'e (tekile) karşın da, bir yerde onlardan ayrılmakla da gelişmez; tersine, yalnızca, özel-biricik'in kendi diyalektik gelişimi sayesinde gelişir. Başka bir deyişle, Hegel'in, evrensel doğrultusundaki gelişimin motoru ve güvencesi olarak, dinsel bir "Tanrı" fikrine başvuruşu boşunadır; çünkü gerçekçilik ile diyalektik artık üstünlüğü ele geçirmiştir. Evrensel tarih ya da evrensel Tin sorunu ile ilgili olarak, bunun anlamı şudur: "Özellerin kendileri (ve aynı zamanda, bireysel olarak biricikler (tekiller), yani hükümran devletler, tarihin belli bir aşamasında yeni ilkeler geliştirmek ve, tarihin evrensel karakterine ve "evrensel'in" tın'ine karşılık olan, yeni ilişkiler kurmak zorundadırlar." "Evrensel Tin"i ortaya çıkarmanın güç olduğu, ama kaçınılmaz da olduğu fikrini, filozof aşağıdaki sözlerle dile getirmiştir: "Halkların tın'lerinin ilkeleri, bu halkların, var olan bireyler olarak kendi fiili gerçekliklerine ve kendi öz-bilinçlerine sahip çıkarken içinde bulundukları özgürlük dolayısıyla, sınırlı ilkelerdedir: Karşılıklı ilişkileri içinde gelecekleri (yazgıları) ve eylemleri, kendi sonluluklarının diyalektiğinin dışavurumlarıdır. Kendi hukukunu -ve bu hukuk yüce bir hukuktur-, dünya mahkemesi de sayılan, dünya tarihinde, bu sonlu tinler üzerinde etkisini gösteren sınırsız Tin, evrensel Tin, dünya Tin'i işte bu diyalektik içinde meydana gelir."[27]

* * *

Evrensel Tin'ın alanı olarak, Hegelci evrensel tarih kuramı, nesnel olarak, idealist, dinbilimsel ve erekbilimsel fikirleri ve öğeleri de içermektedir elbette. Bana kalırsa, bireylerin, kuşakların, halkların devletlerin gerçek tarihsel eylemleri ne denli etkin, akla uygun, uzgörüşlu ya da tersine edilgen, usdışı ve sınırlı olursa olsun, tarih, başka her şeyden çok daha öte, kayracılığın tutarsızlığını da ve, bugün de, makul bir "Tanrı planı"na konmuş olan inancı (fideist) ya da yalnızca hoşgörülü ilerici umutların taşıdığı buyuk tehlikesini de ortaya koymuştur (örneğin, yolunu kendi başına acan sözde bağımsız, bir "olayların akışı" gibi).

Hegel'in şu hakkını teslim etmeliyiz: O dikkatını, halkları,devletleri, bireyleri dünya tarihi alanında kendi etkinliklerinden ve edimlerinden doğan sorumluluklarından asla "ayırmaksızın", evrensel'i özel ve biricik ile birleşmesi doğrultusundaki devinimin nesnel, zorunlu ve mantıkı karakteri uzerinde toplamıştır. Goruşune gore, evrensel Tin kendine bir yol açar ve vargısını verir. Ama bu sadece tarihin "kişilik-dışı" bir yargısı değildir; cunku, Hegel'e gore, evrensellik, tarihsel gelişimin nesnel yasası olarak yalnızca usa değil; daha doğrudan ve dar anlamda bir usa, evrensel uzerine bilgilenmeye, bilgiye, insanların evrenselle uyuşan ussal eylemlerine de uzanır. "Dünya tarihi, Tin'ın salt kendi gucune dayanarak vargıda bulunduğu bir mankeme salonu, yanı kor bir yazgının soyut ve usdısı zorunluluğu değildir. Ama, Tin, kendin-de ve kendi- için us olduğundan ve usun kendi-icin-varlığı da Tin de bilgi olduğundan, bu dunya tarihi, sırt Tin'in ozgurluğu kavramına gore, usun momentlerinin ve dolayısıyla, oz-bilincin ve Tin'ın ozgurluğunun zorunlu gelişmesidir: Yani o, evrensel Tin'in açıklanması ve gerçekleşmesidir."[3]

Işte bunun icin Hegel'e gore tarihin gelişimi de ilkin, biricik'in, özel'ın ve evrensel'in sureklı bir biçimde birbirine karışması zorunluluğunu; ikinci olarak da, bir gelişim evresine yonelik bir devinimin zorunluluğunu ortaya koyar, bu ikinci evrede evrensellik, tarihin ortulu (gizli) bir eğilimınden akla yatkın bir zoruniuluğa, belli, bilinen bir ilkeye dönuşmek zorundadır; burada, bu ilke de, somut ve hukumran halkların, devletlerin belli bağlamında, bir bakıma biricik ile ozel'ın etkileşimiyle işlerlik gosterir. Ancak, artık, gerçek bir işbirliği, yanı dunya tarihinin belli bir anında gerçekleşen bir işbirliği soz konusudur.

Bununla birlikte, Hegel zamanında evrensel "çevresinde" ve doğrultusunda halkların bu bilinçli etkileşimi henuz bir gerçeklik kazanmamıştı. Evrensel'in "saatı" henuz çalmamıştı, "sırası" henuz gelmemişti. (Kuşkusuz, bircok kimse için bu Hegelci hukuk felsefesinin ve tarih felsefesinin dünya tarihi temasının ancak bir taslağını çizmiş olduğunu açıklamaktadır; çünku, filozof, dikkatının buyuk bir bolumunu, adım adım oraya yaklaşan tarihsel bir yola çevirmiş bulunuyordu.) Ama gunumuzde dünya tarihi arenasında ve bu arada, acıkça yaşanmakta olan **evrensel** bir tarih donemınde, ulkeler ve halklar arasındaki çelişkilerin hiç gorulmedik bir biçimde ağırlaşma gosterdiği bir doneme giriyoruz artık. Ozel, biricik (hukumran) fikri, ulkeler ve halklar arasında her zamankinden daha çok guncellesmiş bulunmaktadır.

Dunyadaki bolgelerin, devletlerin, ozel ulkelerin tarihsel gelişimi ne denli duzensiz olursa olsun, hukumranlık ve hukumranlığa saygı eşit bir hak olmuş ve **tum** uluslarca tanınmıştır. Ozel-biricik'in "gucunun" nesnel evrensel kapsamı, çağdaş tarihsel gelişimin gerçek etkeni olmuştur. Ancak, ozel'ın -çıkarların, hakların, ayrı ayrı devletlerin ozgul tarihsel deneyinin-."gucu" ne olursa olsun, gerçekten tarihte ilk kez, ozel biricik'in evrensel doğrultusunda değişmez ve sistemli, akla yatkın ve dusunulmuş yonelişi, bir **temel zoruniuluk**, olume goturen tehlikeli bir durumdan tek çıkış yolu olmuştur. "Evrensel Tin", Hegel'in idealist bir buluşu değildir. Gerçek-

ten, halkların **bilinçli** işbirliği, dünyadaki **tüm** halkların ülküsü; birlik (bütünlük) olarak, evrensellik olarak, insanlığın usunun tinsel ve ahlâksal çabalarının, savaşı, özellikle de nukleer bir savaşı önlemek ve, son olarak, devletler arasındaki tüm askeri çatışmaları gidermek görevinde toplamak söz konusudur kesinlikle.

İnsan zekâlarının ve ellerinin kazanımlarında ete kemiğe bürünen insan tin'inin evrensel bir miras olduğunu anlamamız gerekiyor. Tin'in **evrenselliği** ve bu evrenselliğin bilincine eriş, onu **tanıyıp kabullenme** zorunluluğu üstüne Hegelci düşünce bugün artık her zamankinden daha güncelleşmiştir. XX.yy.'da ve özellikle de bu yüzyılın sonunda, ülkelerin ve halkların birbiriyle karşılıklı bağımlılıkları öylesine artmıştır ki, evrensel tarih içinde akıp gecen süreci tüm yalınlığı ile ortaya koymuştur. Dünya tarihinin nesnel karakteri ve insan uygarlığının evrenselliği, bilgilenme, akla dayalı eylem yolunda özel bir gereklilik karşımıza çıkarıyor: **İnsan tin'inin evrenselliğinin evrensellik tin'ine dönüşmesi** gerekliliğini.

Aynı tehlike **bütün** insanlığı ve her devleti, her ulusu, her bireyi, **bütün** gezegenimizi tehdit ediyor. İşte bunun için, uluslararası ilişkilerde özel-biricik'i evrensel'den yalıtlamak ve, özel'in çıkarlarını vurgulayarak, dünya tarihinin evrenselliğini "yanılmayı" ummak son derece tehlikeli bir tutumdur. Engels'in evrensel usun hilesi (List) diye bilinen düşüncesinin bugün tarihsel bir analojisi varsa eğer, benim görüşüme göre bu, her ulus için tek dolaysız ussallık olan, özel çıkarları tüm insanlığın çıkarlarıyla birleştirmek olduğunu tarihin kendi akışıyla her gün daha açıkça kanıtlanmasıdır. Bunun anlamı da şudur: Anlamsız bir silahlanma yarışına girecek yerde, düşünerek ve bilince silahsızlanmayı; akıl-dışı bir karşılaşma yerine yumuşamayı; gerginlik, düşmanlık ve güvensizlik yerine, işbirliğini; insanlığın tinsel ve maddi kaynaklarının yıkıcı bir biçimde **çarçur edilmesi** yerine, dünya sorunlarını çözmek yolunda "güçlerin birleştirilmesini" seçmektir.

Yaşadığımız dönem, devletler arasındaki anlaşmalar üzerine, Kant ile Hegel arasında çıkan tartışmayı da sona erdirdi, her ikisini de görece haklı bularak. Kimilerinin "kışkırtması" sonucu devletlerin geçersiz sayabildiği çuruk barış anlaşmalarına karsı uyarıda bulunurken, Hegel haklıydı. Buna karşılık, devletlerin ve ulusların üstlenip saygıyla karşılamak zorunda oldukları karşılıklı yükümlülükler olmaksızın, bir "sürekli barışa" ulaşmanın olanağı bulunmadığını belirtirken de Kant haklıydı.

Tarih, sağlam ve dokunulmaz bağlaşmalar, savaşsız bir tarihe yol açabilecek çok geniş ölçekte ve çok gerçekçi anlaşmalar sorununu artık gündeme getirmiştir. Eğer bu tür antlaşmalar imzalanıp yürürlüğe konacak olursa, bu halkların özlemlerinin, geçmişteki büyük insanların formüle etmiş oldukları ideallerin yaşama geçmesinin bir başlangıcı olacaktır.

NOTLAR:

1. Bu eğilim, Rh. F. Gerats adlı Kanadalı filozofun, Hegel'ın saltık tın anlayışı ile 'uzlaşma' düşüncesinden temellenen yapıtlarında çok daha açık bir biçimde ortaya çıkar. Bak. Th. F. Gerats, **Lo spirito assoluto come apertura del sistema Hegeliana.** Napoli, 1985.
2. G.W.F.Hegel, **Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de la'Etat en abrégé,** Paris, 1975, s.329.
3. **Age**
4. **Age,** s. 330
5. **Age,** s. 329
6. **Age,** s. 330

7. Age, s. 332
8. Age, s. 331
9. Age
10. Age, s. 332
11. Age, s.287
12. Age
13. Age, s. 333
14. Age, s. 331
15. Age, s. 325
16. Age, s. 323
17. Age, s. 331
18. Age, s. 324
19. Age, s. 324, 325
20. Age, s. 325
21. Age, s. 332,333
22. I.Kant, Werke, Bd. IV Berlin. 1922, s 340
23. G.W.F Hegel, Age. s 324, 325
24. I. Kant, Age, s 340
25. G.W. F. Hegel, Age, s 324
26. Age, s. 335
27. Age, s. 333
28. Age, s. 334

KAYNAK:
Sciences Sociales 1987/4

TÜSTAV

bilimsel çalışmalarda yeni bir paradigmanın oluşmasına hegel'in katkısı

helmut metzler
almancadan çeviren: oğuz ozugul

Klasik Alman filozoflarının tarih kavramı üzerindeki çalışmaları, sonuçlarını sadece derinlemesine bir tarih anlayışında ve tarih biliminin gelişmesinde göstermekle kalmamış, üstelik bilimsel çalışmalarda, klasik mekaniğe rakip olarak 19. yuzyılda meydana çıkan yeni bir paradigmanın biçimlendirilmesine de önemli katkılarda bulunmuştur. Bu alandaki hizmetleri abartılmadan Hegel'e özel bir ilginin gösterilmesi gerekiyor. Hegel'in, bu yeni paradigmaya birçok bakımdan yardımları dokunmuştur.

"Paradigma" burada, tarihin özgül bir alanındaki kategori olarak, yani bilim tarihini anlama kategorisi olarak anlaşılmalı, ancak bilimin izlediği yol, maddi üretim güçlerinin ve toplumun gelişmesiyle olan karşılıklı ilişkisi içinde ele alınmalıdır.

Tarihin ampirik olarak kavranabilen fenomenlerinin düzeni için Hegel'in özellikle seçtiği kategoriler -değişme, yenilenme (ilerleme), akıl'- paradikmatik değildirler. Demek ki, söz konusu olan, bilimsel çalışmalar için ve de tarihsel olmayan araştırma nesneleri üzerindeki çalışmalar için neyin kılavuz olduğunu hatırlatmaktır.

Paradigma kavramı burada, bilimin de içinde yer aldığı, toplumsal bilinç tarihine ilişkin anlayışımızı düzenleme yeteneği nedeniyle ele alınmaktadır. Dünya görüşsel konumların tüm düşünsel alanlara uygun düşen alışılagelmiş düzeni, "paradigma" ile özgül bilim-kuramsal bir kavram daha kazanarak zenginleşmektedir. Bu kavram, kendisini çok daha kapsamlı olan üretim pratiğine de bağlayan bilimsel çalışma pratiğinin karakteristik özelliklerini anlamaya yaramaktadır. Hegel'in yeni bir bilim paradigmasının biçimlendirilmesine katkıda bulunması, onun bu paradigmayı toplumsal işlevi içinde yansıttığı anlamına gelmez. "Paradigma" teriminin alışılagelmiş kullanılışından başka, prototip işlevi gören modellerle örneklerin tanımlanması için, son

günlerde bu terime bilim tarihinde bilimsel-sosyolojik ve bilim-kuramsal bir anlam[3] da yüklenmiştir. Böylece paradigma terimi, Th.Kuhn tarafından, bilim tarihini betimleme araçları arasına katılmıştır[4]. "Bilimsel Devrimlerin Yapısı"ndaki dipnotundan anlaşılacağı üzere bu yazarın kavram anlayışı henüz bir biçim kazanmaktan uzaktır. Tekil bilimler tarihi üzerindeki tartışmalar ve dünya görüşsel ilkelere yönelik, Th. Kuhn'un tasarımını da belirleyen eleştiri nedeniyle, burada yeni bir açıklamada bulunma gereği doğuyor: "Paradigma" bilimsel çalışmalar için bilimsel bilgilenme nesnelerine belirli bir **bakış tarzını** ve uygulanan yöntemler için bir **ayrıcalığı** kendinde birleştiren **ideal** olarak anlaşılmalıdır. Paradigmaya bağımlı disiplin tarafından, kendi kısmi disiplinlerinin birinden ya da yabancı bir disiplinden alınarak benimsenen bilimsel çalışma deneyimleri bu ideal'de bir araya getirilmektedir, çünkü bu deneyimler bilgi ve pratiğe ilişkin sorunların başarıyla çözülmesinde toplumsal bakımdan bir örnek teşkil ederler. Paradigmaların meydana çıkışları ve yerlerini yenilerine terketmeleri, bilimin üretici güç olarak gelişmesinin tipik dışavurum biçimleridirler. Somut nesnel sorunların çözümü sırasındaki fikir tartışmalarında paradigmalara örgütleyici bir işlev düşer. Düşünsel çalışma sürecinin içeriksel yönüyle ilgili bu tartışmalar, dünya görüşsel mücadelelerden ayrı görülmemelidir. Bu tartışmalarda, elde edilen sonuçların dünya görüşsel ya da ideolojik açıdan değerlendirilişi, genelleştirilişi ve bilinç örgütleyici tarzda kullanılışı etkilerini göstermektedir.

19. Yüzyılın bilimsel çalışmalarında, uzun bir süre boyunca, iki temel paradigma gözlenir. Klasik mekaniğe yönelik olan serlestik paradigmadır ve nesneye ya da gerçekliğe elementerci bir bakış tarafından karakterize edilir. Sonuncu öğeyi idealize eden soyutlamalar, klasik fiziğe göre yapılan laboratuvar deneyleri ve sonuçların doğrusal süper-konum ilkesine göre matematiksel olarak birbirine eklenmesi yeğlenen yöntemlerdir. Yeni oluşan paradigma bir görünüşüyle momentik eğilimindedir. Oluşturucu öğeler halinde araştırılan nesnenin deneysel ve matematiksel tetkikinin bağımlı olduğu model ile sistem taslağı yöntemsel açıdan ön planda yer almaktadır. Tekil disiplinlerin tarihçesine bir göz atıldığında, yeni bir paradigmanın gelişmesi ve benimsenmesi doğruna verilen mücadelenin, dünya görüşsel mücadelelerden ayrılmadığı görülür[5]. Paradigmaların geçici rekabetini, dünya görüşleri arasındaki karşıtlıktan farklı şekilde değerlendirmek gerekir. İkincisinde karşıt sınıfsal güçler, ilkinde ise çalışma yaşamının farklı toplumsal deneyimleri ve deneyimlerin taşıyıcısı olarak bu deneyimlerle kendini özdeşleştiren toplumsal güçler karşı karşıya gelmektedir. Her iki durumda da, eşit haklara sahip varoluş anlamında, bir pluralizmi kabul etmek mümkün değildir, tersine açık seçik bir konum almak gerekmektedir. Farklı paradigmalardan yararlanmak suretiyle kazanılan, yani gerçekliği kavramak için yapılan çalışmalarda elde edilmiş farklı deneyimler sonucu kazanılan bilgiler, uyuşmayanları, ama önemli bir bölümü dışında, genel olarak birbirlerine örnek teşkil edebilirler; örneğin birbirine çok yakın, sınırdaş durumlardaki gibi. Bu tür örnekler, bilgileri karşılıklı teşvik eder, geliştirir[6]. Ne ki, zıt dünya görüşleri arasında bununla kıyas edilebilir bir örneğin bulunması mümkün değildir, çünkü temelinde dünya görüşsel keskin çıkar çelişkileri yatmaktadır. "Bilgi ağacının açmamış çiçekleri"[7] gerçek bilgiyi sadece tanrıf eden ve çalışma sonucu edinilen farklı deneyimlerle karıştırılmamalıdır. Karşıt dünya görüşleri arasında sadece ilerlemeyle ilgili önermeler, olumsuzlamanın diyalektik olumsuzlanmasına göre realize edilirler.

Daha önce yürürlükte olan paradigmaya karşılık yeni paradigmanın oluşum özel-

liklerinden biri de, fizikte edinilen deneyimlere dayanmayıp, ilk bilimsel sınavını toplum bilimlerinde, yani Marx'ın eserleri nedeniyle ekonomi-politikte vermesinden kaynaklanmaktadır. Doğabilimlerinde, yeni paradigmanın yerleşmesiyle karşılıklı ilişki içinde, gelişme düşüncesi kapsamındaki bilgilerde önemli ilerlemeler kaydedildiği belirtilmelidir. Ayrıca bu paradigma içinde zenginleştirilmiş toplumsal deneyimlerin de, özgün yeni bir disiplinin, sibernetik'in meydana çıkmasına neden olması ilginçtir.

Bundan sonraki düşüncelerimizde, yeni bir paradigmanın oluşmasına **filozof** Hegel'in katkılarını belirtmekle yetineceğiz. Burada bize, gelişme kavramını bilimsel açıdan belirlemek için gösterilen çabaların, yeni paradigmanın meydana çıkışını geniş ölçüde etkilemiş olması önemli görünmektedir. Paradigmanın özellikle bilimsel tarih anlayışından teşvik görmesi şaşkınlık yaratabilir. Ne var ki bu durum, şayet yasallıkların aranması sırasında öğelere ayırma, idealleştiren soyutlama gibi işlemlerin ve doğrusal süper-konumun başarısız kaldığı başlıca alansa, o zaman kolaylıkla anlaşılır. Hegel'in tarih anlayışında yeni paradigmanın özellikleri acaba nasıl belli olmaktadır?

Hegel mantıksal-olanı' (Logos, akıl, Geist; tanımlamalar birbirini tutmamakta ve tasarımının farklı yönlerini dile getirmektedir) tarihte betimlemeye çalışmıştır. Hegel'e göre mantıksal-olan, doğa, hukuk, vs. için nasıl ki ölçüyse, aynı şekilde tarihi de belirlemektedir. Tarihe ilişkin temel düşüncelerini Hegel'in yalnız tarih felsefesinde değil, üstelik hukuk felsefesinde de kaleme almasının nedenlerinden biri belki de bu olabilir[7]. Öncüllerinin tasarımlarına karşılık Hegel'in tasarımındaki yeni nitelik, "mantıksal-olan"da "apriori"yi yeniden formüle etmek istemeyişinden ileri gelmektedir. Hegel "apriori"ye karşı açık bir konum alır[8].

Hegel, gerçeklik anlayışının, tarih kavramında zirveye ulaştığını [1] öne süren ilk filozof olduğu için, Mantık'ını, diyalektik bir mantık olarak, buna göre kurar. Bu olgu özel bir önem taşır. Çünkü gelişme düşüncesi, Hegel'den önce ilginç birçok çalışmada bilimsel yönden verimli bir hale gelmişti [2], ama Hegel, mantıksal-olanla tarihsel-olanın birliğini kendi kuramsal düşüncesine, Mantık Bilimi biçimi altında, tabi kılmıştır. Böylece daha önceki kavramsız düşünme tarzını kavram düzeyine çıkarmıştır. Elde ettiği bu sonuç tüm kapsamıyla ele alınırsa, o zaman Hegel'in dilinin kısmen mecazi, kısmen de betimleyici olmasına şaşmamak gerekir. Başka bir paradigmadan yana olması nedeniyle Bolzano gibi parlak bir düşünür bile Hegel'in düşüncelerini izleyememiş, muğlak ve mecazi bulduğu yazış tarzını defalarca eleştirmiştir[3].

Öte yandan, paradigmadaki gelişmenin, ancak ilk kez Hegel'in, tutarlı materyalist bir çalışma tarzı gerçekleştiren ardıllarında mümkün olduğunu vurgulamak gerekir. Hegel genellikle olguları, homojenlik eğilimli bakış tarzından türeyen bir sıralama şeması içine sıkıştırmaktadır[4]. Tarihi bilimsel açıdan ele alırken bunun ampirik bir nitelikte olmasını kuşkuya yer bırakmayacak şekilde istemesine karşın [5], öteki halklara ilişkin haberleri ve özellikle dehşet verici zulüm öykülerini naif bir şekilde aktardığı yazılarında [6], tarihsel olguların araştırılışını yöntemsel bakımdan henüz iyice düşünmediği anlaşılmaktadır. Tarihsel-olanın üstesinden gelmek için yaptığı yoğun kavram çalışmalarına karşın, tarihsel olgular (örneğin Güney Amerika'daki baskı ve zulüm gibi) karşısındaki tutumu tamamen tarih dışıdır. Paradigmayı bilimsel ideal olarak realize etmek ve Hegel'in ilerici savlarını gerçekleştirmek üzere, toplumbilim alanında gerekli ilk adım, başyapıtı "Kapital" üzerinde çalışırken ve çok yönlü tarihsel değerlendirmelerde bulunurken Marx tarafından atılmıştır. Doğabilimleri alanında ise, kimya için Mendeleyev ve biyoloji için Darwin gibi düşünürlerin adları

sayılabilir. Bu eleştirel notlara karşın, Hegel'in, çağdaşlarının felsefi tasarımlarını çok çok aştığı bir kez daha belirtilmelidir. Bu konuda, örneğin bitkilerin başkalaşımına ilişkin Goethe'nın tasarımı hatırlansın. Bu tasarımda bitkilerin çeşitliliği, sadece erken olgunlaşma düşüncesine yakın olan ilkbitki kavramından yararlanılarak standart hale getirilmiştir. Birlik kurucu ilke yüzeysel ele alınmakta ve -Goethe'nın klasik mekanikteki paradigmadan uzak kalmasına karşın- burada doğrusal süper-konuma getirilmiş bütünlüğün maddi çeşitliliğinden ayırt edilmemektedir[17]. Buna karşılık Hegel'in diyalektiğinde tarihsel ilerleme, temelinde nesnel diyalektik çelişkilerin bulunduğu içsel itici güçlerden çıkarak açıklanmaktadır. Tarihsel olayların dış görünüşlerini betimlemek için Hegel, diyalektiğin temel kavramları -süreç, devinim, oluş, olumsuzlama, nitel sıçrama[18]- dışında özellikle biçim (Gestalt) kavramından yararlanmıştır[19]. "Geist'in Fenomenolojisi" adlı yapıtında bu kavramı değişik yönlerden ele almıştır. Bu ayrıntılı belirlenimde, "biçim"in yeni paradigma için büyük bir önem taşıdığı açık seçik görülmektedir. Tarihsel değişme, buradan çıkarak, bütünlüğü içinde ele alınmakta ve parçalar ya da öğeler hem zamansal boyuna kesit hem de enine kesit açısından burava uygulanmaktadır

Bilincin tarihsel gelişim süreci içinde biçimlerin sırasını Hegel, "Din" ve "Mutlak Bilgi" bölümlerinde ayrıntılarıyla ele alır. Bu arada düğüm noktaları çizgisi kavramıyla[20] bir bağ kurar; bu kavramı daha sonra "Mantık Bilimi"nde inceden inceye araştıracaktır[21]. Burada parçalar yerine ön plana momentler çıkmaktadır[22], yani bütün, birbirinden ayrılabilir parçalara değil, tersine kendi içlerinde görece bağımsız kümelere bölünür; ancak bu kümelere sadece bütünle ilişkisi içinde bir varoluş hakkı tanınır[23].

Biçimlerin sırası, Hegel'e göre, bilincin feragatini içermektedir. Hegel bu hususta oluş'un iki yanını vurgular: Dolaysız oluş doğadır; doğa, "kendi varoluşu içinde, **mevcudiyetinden ve özneyi** vücuda getiren devinimden devamlı şekilde feragat etmesidir." Öteki yan ise, kendini dolayımlayan oluş, yani tarihtir, "zamandan feragat etmiş Geist"tir. Doğa ve tarih, uzay ve zamana fark gözeten bir şekilde dayanarak, birbirinden ayrı tutulmaktadır[24]. Hegel'in, biçimler sırası kavramının temelinde yatan mantıksal gelişmeyi neye dayanarak benimsediğini çözümlersek, o zaman büyük ölçüde bireysel ya da toplumsal bilincin gelişim aşamalarını model aldığını görürüz. Buna uygun olarak tarih kavramı da doğa ile değil, toplumla ilgili bir kavram olarak kullanılmıştır[25]. Hegel'in yeni paradigmaya ilişkin düşünceleri için tarihsel-süreçsel düşünüş tarzının önemli olduğu, ama özdeşleştirilmemesi gerektiği bu noktada da belli olmaktadır. Tarih Hegel tarafından, tasarımının özgül durumu olarak ele alınmaktadır. Hegel biçimden, genellikle bilinç aşamaları bağlamında söz eder. Buna karşılık çağdaşı Goethe bu morfolojik (biçimbilimsel) kategoriyi, biçimlerin (form) doğadaki değişimini kavramak için kullanır[26]. Hegel bitkisel biçimlerin (form) değişimini çelişki kategorisinin yardımıyla açıklar[27] ve doğanın çeşitliliğini özellikle, inorganik doğaya karşılık organik doğa için özgülleştirdiği yasa kavramıyla düzenleyerek morfolojik betimlemeyi aşar[28]. Buna karşılık biçim (Gestalt) kavramı, tarihin de dahil olduğu tüm alanlara uygulanır. Dünya tarihiyle ilgili olarak Hegel'in biçimden, çalışan, biçimlendiren bir özneyi (evrensel Geist'ı) anladığı ortaya çıkmaktadır[29]. Buradan Hegel'in, "biçim"ı morfolojik kategori olarak "Fenomenoloji"de sık sık kullanmasına karşın, "Mantık Bilimi"nde niçin "öz" ve "fenomen" bağlamında araştırmadığı anlaşılmaktadır[30]. "Mantık"ta Hegel'i ilgilendiren, gelişme bağlamında -düğüm noktaları çizgisi burada biçimlerin sırası olarak anlaşılabilirdi- ölçü ve yasadır.

Biçim "bütünüyle dış görünüştür"[31], kavramsal düşünme düzeyini değil, tasarım düzeyini karşılar[32]. Buna karşılık yasalar manevi-olanla ilgilidir ve kavram düzeyini karşılar[33] Yasa ve biçim arasındaki bu çok yüzeysel ilişki anlayışından çıkarak, gerçek tarih karşısında Hegel'in aldığı ve yukarıda eleştirilen tutumu, kısmen de olsa, açıklamak mumkündür. Biçim kavramı, bütün ve parça arasındaki ilişkiye sadece yeni paradigmaya özgü bakış tarzı bakımından önem taşımamakta, üstelik bu kavramda gelişmenin diyalektiği de göz önüne alınmaktadır. Hegel, "yeni Geist'ın başlangıcı" olarak bilimsel bilince geçiş konusunda şu satırları yazıyor: "Bu yalın bütünün gerçekliği ise, momentlere dönüşmüş biçimlerin kendilerini yeniden, ama kendi yeni öğeleri içinde, oluşmuş-olan anlamında, geliştirmelerinden ve biçimlendirmelerinden ileri gelmektedir."[34]

Hegel'in yeni paradigmaya katkısını, yukarıda betimlenenlere dayanarak şöyle özetleyebiliriz: Bütünün morfolojik yönü için biçim kavramından sınırlı şekilde yararlanmak; bütünün içsel homojenliğini kavramak için "ölçü" ve "yasa" kavramlarını belirlemek; elementer yapıtaşlarının doğrusal süper-konumu yerine olumsuzlamanın olumsuzlanması gibi doğrusal olmayan gelişme ve birleşme süreçlerini geçirmek; çağdaş bilime yönelik ve tarih biliminin oluşması için yapıcı bir eleştiriye temel olarak tüm içsel tutarlılığıyla sistem taslağından yararlanmak.

NOTLAR:

1. Bkz. G.W.F.Hegel, **Die Vernunft in der Geschichte - Einleitung in die Vernunft der Weltgeschichte.** Hrsg: Lasson, Leipzig 1920.
2. Bkz. A.K. Uledov, **Die Struktur des gesellschaftlichen Bewusstseins**, Berlin 1973.
3. Bkz. N. Jahiel **Soziologie und** wissenschaft Köln 1978, s.266 ve devamı
4. Th S. Kuhn, **Struktur Wissenschaftlicher Revolutionen. Postskriptum-1969.** Frankfurt a.M. 1979.
5. Bkz. H.Metzler, **Gibt es einen disziplinaren Paradigmenwechsel in der Psychologie?** Vortrag zum XXII. Kongress der IUPS, Leipzig, Haziran 1980.
6. H Metzler, **Bolzano und die klassische deutsche Philosophie**, DZFPh, 29 Jg (1981), Heft 7
7. V.I.Lenin, "Philosophische Hefte, Zur Frage der Dialektik" **Werke**, c.38, Berlin 1964, s.344
8. G.W F.Hegel, **Die Vernunft in der Geschichte**, age, s.6, s.178 ve devamı.
9. G.W.F Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts" (Hrsg: Gans), **Werke**, c.8, Berlin 1833, Paragraf 341 ve devamı.
10. G.W.F.Hegel, **Die Vernunft in der Geschichte**, age, s.1
11. **Age**, Yayımcının önsözü.
12. I.Kant, **Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels**, 1755.
13. B.Bolzano, **Wissenschaftslehre**, Leipzig 1929-1931, c.4, Paragraf 718
14. G.W.F Hegel, **Die Vernunft in der Geschichte**, age, örneğin s.203, 227, 229 ve devamı.
15. **Age**, s.7
16. **Age**, s.221
17. Bkz. **Goethes Morphologische Schriften**, Jena 1926.
18. Bkz. G.W.F.Hegel, **Wissenschaft der Logik**, c.1, Leipzig 1951.
19. Özellikle: G.W F Hegel, **Phanomenologie des Geistes**, örneğin s.212, 230, 242, 490, 494
20. **Age**, s.478
21. G.W.F.Hegel, **Wissenschaft der Logik**, c.1, Üçüncü Bölüm.
22. G.W.F.Hegel, **Phanomeneogie des Geistes**, age, s.478 ve devamı

23. Age, s.477 ve devamı.
24. Age, s.563
25. Age, s.220: "Ama organik doğanın tarihi yoktur."
26. Bkz. W.Ziegenfuss,'Philosophenlexikon, Berlin 1949, s.46.
27. G.W.F.Hegel, **Phanomenologie des Geistes**, age, s.10
28. Age s.206 ve devamı.
29. Age, s.28
30 Bkz. G.W F.Hegel. **Wissenschaft der Logik**, age, c 2, s 124 ve devmaı ve c.1, Üçüncu Bölüm.
31. G.W.F.Hegel, **Phanomenologie des Geistes**, age, s. 205
32. Age, s.152
33 Age, s.114 ve devamı ile **Wissenschaft der Logik**, age, c.1, s.353
34. G.W.F.Hegel, **Phanomenologie des Geistes**, age, s.16

KAYNAK:

Collegium Philosophicum Jenense Heft 4, Hermann Bohlaus Nachfolger Weimar 1983

TÜSTAV

hegel felsefesinin düşündürdükleri

nejat bozkurt

Martın Heidegger'in de dedığı gıbı Hegel felsefesi, 'Batı metafiziğinin ulaşılabilecek en son dizgesidir'' Usun bir tür yüceleştirilmesi ya da mistifikasyonu demek olan bu felsefe, Romantik-İdealist akımın en görkemli örneğini oluşturur. Onun felsefesinin ana çizgileri kısa bir yazının çerçevesini her zaman aşar ve bu bakımdan toparlanması da güçlük yaratır. Bu felsefenin ayrıntılarında ve hatta bütününde eleştiriye değer birçok noktanın varolduğu yadsınamaz; diyalektik yöntemin ısrarla her alana uygulanması, her gelişmenin ister uysun ister uymasın, üç adımlı diyalektik şema içine sokulması haklı itirazları getirebilir. Özellikle Hegel'in hemen her felsefenin düşmek tehlikesinde bulunduğu bir yanlıştan kendini koruyamamış olması, yani evren oluşumlarının bütününü, birlikli bir biçimde gelişen bir sıralanma, bir dizilis olarak göstermesi ve yaşadığı dönemi bu sıralanmanın en yüksek noktası diye açıklaması oldukça kaba bir yanlıştır. Bu bakımdan onun felsefesini büyük bir yanlışlar ve sapmalar sistemi olarak nitelemek oldukça kolaydır; ama günümüze kadar gelen felsefesinin yaşayan yanlarını ortaya çıkarmak da ayrı bir görevdir. Çünkü, Hegel'in mantığıyla soylersek,her yanlış içinde az da olsa bir doğruluk ve her doğruluk, içinde az da olsa bir yanlış taşır; başka deyişle, hiçbir yanlış yoktur ki içinde birazcık doğruluk ve hiçbir doğruluk yoktur ki içinde birazcık yanlış bulunmasın. Belki felsefe tarihi, doğruluğun bilgisi olmaktan çok insanlığın sapmalarının, yanılmalarının, yanlışlarının bir tarihidir. Bu bağlamda felsefe tarihi, Hegel için de her türlü felsefenin asıl hedefi olan şu noktaya erişmek için önemli bir araçtır: İnsan zihninin evreni ve tarihi bilmesi yoluyla kendi kendisini bilmesi ve kavraması. Hegel'e göre Tarih, ''evrensel Tin'in zaman içindeki gelişmesi''dir, ve ''bu Tin (Geist, Ide) kavramı nesnellik ya da gerçeklik kavramıyla aynı şeydir; kavramın kendisinden ve yalın tasarımdan ayrılır''. Başka bir deyişle, ''ne ki ussaldır, o gerçekliktir, ve ne ki gerçekliktir, o ussaldır''. Hegel'de insanoğlunun en büyük başarılarından biri olan ''bi-

reşim, karşıtları uzlaştırır; onları yadsımaz". Tarihin felsefesi de ona göre, felsefenin üstlendiği görevi üstlenir: "Oluşun anlaşılması ya da kavranması". Bu görüş de bizi Parmenides ve Herakleitos'un "oluş" hakkındaki düşüncelerine geri götürür (İ.Ö.VI. ve V. yy.lar). [1]

Felsefenin ve izleyeceği yolun ne olduğuna ilişkin sorulara çok eski dönemlerden beri birbirinin tersi gibi görünen iki yanıt verilegelmiştir. Bunlardan birinci yanıta göre, felsefe bir dünya görüşü bilgisidir, yani en geniş anlamda, varlıkların bütünü içinde toplayan bir evren imgesinin ya da tasarımının kavranmasıdır. İkinci yanıta göre ise felsefe, insanın kendisi hakkındaki bilgisidir. Bu görüşçe filozofun görevi, varolanı kuşatmak için bakışlarını dışarı çevirmeyip, "ben" denen bir tek nokta üzerinde derinleştirmesidir. Bu iki anlayış birbiriyle hiçbir zaman uyuşamıyacakmış ya da birbiriyle asla birleşemiyecekmiş gibi görünürler. Çünkü varlığın bütünü gibi uzayda ve zamanda sonsuzluğa yayılan bir şey -makrokosmos- ile evrenin çok küçük bir noktasında yer almış ve kısa bir zaman yaşadıktan sonra yitip giden o yaratık -mikrokosmos- arasındaki ayrılık kadar büyük bir uçurum düşünülebilir mi? Buna karşın bu iki dünyanın da, varlığın ve insanın, örneği felsefe tarihinde açıkça görüldüğü gibi, birbirleriyle sıkı bağlantıları vardır ve bu konuları içeren sorunlar birbirlerini sırayla izlemişlerdir. İnsanın çabaları, uğraşları varlık hakkında bilgi devşirmeye yönelmiş olmakla birlikte, yine aynı insan, kendi "ben"ini bu dünyanın merkezi gibi görmekten ve çevresinde algıladığı nesneleri de kendi ortamı olarak anlamaktan kendini alamamıştır. İnsan dünyayı görür ve tanır; ama bu görmesi ve tanıması onun için ancak duyumlarının, anlama yetisinin ve bilincinin yardımıyla olanaklıdır. İnsanoğlu dünyanın gizlerini bilmek ister; aynı zamanda kendisinin dünyada nasıl bir rol oynadığını, varlığının bu dünyadaki yerini anlamaya ve bu dünyaya ait olmanın onun için ne anlama geldiğini çözmeye çalışır. İşte böylece dünya hakkındaki bilgisi insanı kendisi hakkında bilgilenmeye yöneltir. Çünkü gözlerimizi dış dünyaya çevirmeden kendimizi hiçbir zaman tanıyamayız. [2] Bir insanın dışa yönelmiş olan duyumlarını bütünüyle körletmeyi başardığını varsayalım; o zaman bu insanın içsel yaşamının da sessiz ve boş kaldığını görürüz. Dünyayla bilincimiz arasında bir bağlantı kurmadan dünyayı, yani varlığı tanıyamıyacağımız gibi, "ben"imizi tanımak için de, içinde yaşadığımız dünyayla "ben"in ilişkilerini gözönünde bulundurmamız gerekir. Böylece felsefenin özelliği hakkındaki tartışma, felsefenin gideceği yol ve yöntem üstüne bir tartışmaya dönüşür. İçinde yaşamakta olduğumuz dünyanın ve bu dünyada yaşamaya yükümlü olan "ben"imizin bilgisini elde etmek için, dünyadan mı, yoksa "ben"imizden mi hareket etmeliyiz sorusu ortaya çıkar bu kez. Nesnelerin bilgisinden başlayıp kendimizi, bilincimizi ve usumuzu tanımaya mı çalışsak -Nesnelcilik-, yoksa tanıyan, bilen ve kavrayan usdan hareket ederek, nesnelerin bilgisine mi ulaşsak -Öznelcilik-? Bilgi edinme yetimiz bilginin bir aracı olduğuna göre, ilk önce bu aracı çözümleyip konuya geçmek mi doğrudur -Yöntembilim-, yoksa aracı çözümlemeden önce hemen konunun incelenmesine başlamak mı daha uygundur -Bilgikuramı-? [3] Başlangıçta sözü edilen karşıtlık bu son durumda da hep başgöstermiştir. Felsefe bir dünya, bir varlık bilgisi, nesnelerin aracısız, doğrudan bilgisi olarak başlar. İnsanın dünya -varlık- bilgisinin elde etmek için girişimde bulunmadan önce, kendisini bilmesinin gerektiği düşüncesiyle ilgili olan, doğru ya da yanlış, bir başka anlayış da dünya -varlık- hakkındaki bilgilerimizin belirli sınırları olduğu, yapılacak ilk işin bu sınırları saptamak olacağı ve evrenin,yani varlığın bütünü hakkında tam bir bilginin her halde sınırları aşacağı üzerinedir. Fakat felsefi bilgi, sınırların önünde durmak istemediğinden, insanın eleştirel bir anlayışla kendisini çözümlediği bir dönemi, düşüntüsel -spekülatif- nitelikte bir "varlık

bilgisi'' peşinde koşan başka bir dönem izler. Başka bir deyişle, varlığın ve bilincin bilinmesi acaba usun sınırlarının içinde midir, yoksa bu sınırları aşar mı? İşte bu soruya felsefe tarihinde Bilinemezcilik, Transsendental Idealizm, Deneycilik, Uşçuluk gibi pek çok çeşitli görüşlerle yanıtlar verilmeye çalışılmıştır. Oysa insan usu, herşeyi eksiksiz bilme gücüne sahip değildir; bilgilerimiz, doğa ya da bilinç üstüne olsun, belli bir süreç içinde ilerleme göstermektedir; ama buna bağlı olarak insan, varlıktaki yapıları değişikliğe uğrattığı kadar kendisini değiştirememektedir.

İlkçağda eski dönemlerin spekulatif doğa bilgisinin ya da felsefi biliminin yerine -Ionya Okulu- Sokratesçi Okul'un bilgi eleştirisi ve kavram çözümlemesi geçmiştir. Fakat bu okuldan da dunyadaki insanı anlamak isteyen bir Platon yetişmiştir. Yeniçağlardan ise, doğa ve insan felsefesini usla temellendiren Descartes ile felsefenin konusunun, anlığın formlarını ve insan bilgisinin sınırlarını araştırmaktan ibaret olduğunu savunan Kant'ı goruyoruz. Kant'ı izleyen Alman Idealist okulu, Hegel'in sistemiyle doruk noktasına varmıştır. Hegel'e göre felsefe, ''varlığı düşüncede kavramak''tır; kuşkusuz varlığı düşüncede kavrama, aynı zamanda ''dusunmeyi'' ve ''usu'' da duşunmektir. ''Katışıksız ve sağlıklı bir Tin doğruluğa -hakikat'e- ulaşmak gereksinimini duyar; felsefe de,doğruluğun ülkesinde oturmaktadır'' Fakat Hegel'e göre, düşunmeyi varlıktan once incelemeye kalkışmak, suya girmeden yüzmeyi öğrenmek istemeye benzer Felsefenin ilk olarak dış varlığı, nesneler dünyasını inceleyen turunde de bir birinden ayrı iki yol belirliyoruz: Birinci yol, duyulara veri olan ve anlama yetisince kavranan gerçekliğin yalnız belirli bir kısmına gerçek bir varlık yukleyen, o kısmı 'kendinde şey' olarak gosteren ve geriye kalanı da görunuş, gölge ya da bağımsız olmayan ikinci turden bir varlık olarak anlayan dizgelerin yoludur. Örnekle, Deneyciliğin, Maddeciliğin ya da Idealizm ve Spiritualizm'in çeşitli biçimleri buraya girer. İkinci yol ise, veri olan gerçekliğin her kısmına kendi varlığını bırakan ve çeşitli varlık alanları arasında içsel bağıntılar gorerek bunları belirli bir yasallığa bağlı bir dizi halinde betimleyen dizgelerin oluşturduğu yoldur. İlkçağda Aristoteles'in felsefesi gelişme -evrim- duşuncesine dayanarak bu turden düzgün tutarlı bir varlık imgesi kurmak için yapılmış gorkemli bir girişimdir; Yeniçağ ise bize bu konuya ilişkin olarak Hegel'in sistemini sunmaktadır

Hegel'in gelişme -evrim- duşuncesini anlamak için iki noktayı gözönunde bulundurmak gerekiyor; once, Hegel'in kurduğu gelişme sırası bütunuyle zamanda bir ardardalığı değil, mantıksal bir birbirini izlemeyi ifade eder -Panlojisizm-. Mantıksal ardarda gelme ise, yalnızca zihinsel dünyada, insanlık tarihinde, zamanda birbirini izleme ile aynıdır. Öte yandan, evrim sözcüğüyle genellikle Darwin'in soyaçekim kuramı, yani canlılar dunyasında bir turden ötekine görulemeyecek denli küçük adımlarla yavaş geçiş anlaşılır. Oysa Hegel, gelişme kavramını canlılardan almaz, onun soyaçekim kuramıyla hiçbir ilgisi yoktur. Hegel, doğrudan doğruya insanlık tarihinden yani mantıksal birbirini izlemelerle zamandaki ardarda gelmelerin birleştiği alandan bu kavramı çıkarmaktadır. İnsanlık tarihinde görulen gelişme -evrim- sürecini o, savaşla barışın, ileriye ya da geriye yönelmenin, kültürce yükseliş ya da çöküşün birbirini sürekli olarak izlemesi ve karşısavların sırasıyla birbiri ardına gelmesi biçiminde anlar. Bu karşısavların -antitez- gerisinde, sosyal gruplar arasındaki karşıtlıklar, çelişkiler saklı bulunmaktadır; daha doğrusu, bu karşıtlıklar, sosyal grupların bilincinde belirince onların birbirlerinden farklılaşmasına neden olurlar. Sonraları kendisinden oldukça etkilenmiş olan Karl Marx'ın tersine Hegel, karşıtlıkların ekonomik ve maddi türden olmayıp, zihinsel ve tinsel -Geistig- türden olduğunu vurgulamıştır. Hegel'e göre, insanlar arasındaki farklılıklar, onların sahip olduğu 'İde'lerden kaynaklanır. Uluslar kendilerine özgü birer düşün dünyası, birer 'ideoloji' kur-

makla birbirlerinden ayrılmaktadırlar; insan topluluklarının kurulmaya başladığı ve birbirlerinin karşısına çıktığı günden beri bu ayrılık vardır; devletle din arasındaki karşıtlığın temelinde de tinsel hedefler bulunur, maddi çıkarlar değil.

Her tarihsel gelişmenin başında, içinde ayrımlar göstermeyen, biçimden yoksun -amorf- bir kitle vardır: bu kitle zamanla birbirinin karşıtı uluslara, sınıflara, kuşaklara, cisimsel ve tinsel topluluklara ayrılır. Fakat sonuçda durum karşıtlıkla dolu olarak kalmaz ve bir birliğe yani daha üst düzeyden bir bütünlüğe erişilir. Demek oluyor ki Hegel'e göre, sınıfların karşıtlığından, onların üstünde bulunan, 'Devlet' ortaya çıkar. Derebeylikten artakalan soylu ve burjuva tacir, aynı 'Devlet'in sınırları içinde yurttaş adıyla verimli bir biçimde bir arada çalışarak, aralarındaki karşıtlık bütünüyle ortadan kalkmamakla birlikte, daha yüksek türden bir birliğin birer ögesini oluştururlar. Birbirleriyle savaşan uluslar arasındaki kavga, bunların bir tek kültür topluluğu oluşturmasıyla sona erer. Devlet ve din arasındaki karşıtlık, din, devlet içinde serbestçe gelişen tinsel bir topluluk olunca son bulur -kilise, cami gibi-. Böylece Hegel, tarihi, karşıtlıkların ortaya çıkması ve bütünüyle yitip gitmeden daha yüksek bir düzeydeki bir birlikte uzlaşması -Aufheben- biçiminde anlıyor. Üç adımda -sav/karşısav/bireşim- ilerleyen bu diyalektik gelişme sürecini, varlığın bütününe uyguladığı gibi, onun türlü alanlarına da yayıyor.

Şimdi bir an için tarihten uzaklaşıp, doğa ve doğa bilimlerine yönelelim. Doğa ya da varlık uzayda birbirine benzer biçimde yan yana duran noktaların bir dünyasıdır. Uzay dünyasındaki farklılıklar, daha doğrusu çeşitli cisimler, noktalardan, birbirinin karşıtına etki eden güçlerin hareket etmesiyle meydana gelir. Bunlar örnekle, çekici ve itici, merkezkaç -centrifuge- ve merkezcil -centripete- güçler, mıknatıs kutuplarının ters yöndeki güçleri, (+) ve (-) elektrik yükü, ya da kimyasal itme ve çekme güçleridir. Bunlar denge halinde bulunan fiziksel sistemlerinde uzlaştırılmaktadırlar. Örnek olarak güneş sistemini ele alalım: Yalnız çekim gücü -Gravitasyon- varolsaydı, gezegenler bir noktaya toplanıp hareketsiz tek bir kütle oluşturacaklardı. Yalnız merkezkaç güç varolmuş olsaydı gezegenler sınırsız olan evrende, ya da uzayda parçalanıp dağılacaklardı. Her iki gücün birleşmesi, bunları güneşin çevresinde hareketli ve dengede tutmaktadır. Doğadaki güçler, kendi başlarına alınırlarsa, tarih dünyasında olduğu gibi, yıkıcı niteliktedirler. Fakat bileşke sistemleri içinde koruyucu hatta yaratıcıdırlar. Bu, özellikle fiziksel ve kimyasal sistemlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmış olan karmaşık sistemler, yani organizmalar için geçerlidir. Bilimin temeli sayılan gözlem ve deneye hiçbir yakın ilgi göstermeyen Hegel, bununla da yetinmez, diyalektik gelişmeyi bütün evrene uygular. Evren, doğa ve tin alanlarıyla bitmiş olmaz; doğa bilimlerine tin bilimlerinden başka üçüncü bir gurup oluşturan ve kendilerine özgü konuları bulunan mantık ve matematik bilimleri katılır. Mantık, salt, karışıksız kavramlarla, matematik ise niceliklerle uğraşır. Kavramlar ve sayılar, keyfi ve uydurma şeyler olmayıp vardırlar. Türkiye'nin ya da herhangi bir nesnenin varolması gibi '2' sayısı da vardır. Ancak sayıların varlığı, fiziksel nesnelerin varlığından temel bir noktada ayrılık gösterirler: Cisimler varoldukları sürece, zaman ve uzayda belirli bir noktaya bağlıdırlar; her cisim dolu bir uzam -mekan- parçasıyla dolu bir zaman parçasından oluşur; yani cisim, dolu bir zaman ve uzam parçasıdır. Cismi ortadan kaldırırsak geride boş uzam kalır, fakat uzamı ortadan kaldırıp cismi geride bırakmak hiçbir zaman olanaklı değildir. Mantıksal ve matematiksel araştırmaların konusunu oluşturan sayı ve kavramlara gelince, bunlar zaman ve uzamdan arınmış, onların üstünde ve değişmeyen varlıklardır. Oysa her cisim, sürekli bir değişim süreci içindedir; değişmenin yavaşlığı ve sürekliliği fiziksel dünyada bazı cisimlerin sabit, yani değişmez olduğu sanısını uyandırır; bu doğru değildir. Bu cümleden olmak

üzere. Maddecilığin -Materyalizm- değişmez atomları, ya da Nedenselliğin -Determinizm- neden-sonuç gibi varsayımları bilimsel birer fiksiyondan başka bir şey değildirler. Öte yandan, kavramlar ve sayılar, anlık için saydam ve ussal birer dizgedirler; mantık ve matematik, genel-geçer -apodiktik- ilkelere ve açık-seçik tanımlara dayanan ussal disiplinlerdir. Sayılar ve kavramlar dünyasında, nesneler dünyasında görülen ve mantıksal ardarda gelişin yerine geçen ve zamandaki zorunlu birbirini izlemeyi ifade eden, neden-sonuç bağıntısı -Nedensellik- ve başka etkin ilkeler yoktur. Çünkü mantık ve matématik ussal bilimlerdir, doğa bilimleri ise olgu bilimlerıdir. Bir yanda matematik ve mantık -kavramlar-, öte yanda doğa bilimleri -olgular- bulunmak uzere, burada da bir karşıt ögelerin varlığı -diyalektik- söz konusudur. Birincisinde hiç varolmayan uzay ve zamanın, öteki alanın konuları için temelli bir önemi vardır. Mantık alanındaki salt özdeşlik ve ussal bağıntıların karşısında, öteki alanda sureklilik ve nedensellik bağıntısı bulunur. Buna karşın bu iki alanı da bir arada düşunmek zorundayızdır. Doğadaki nesneleri, ancak sayılabilen nesneler olarak kavrayıp, onları kavramlar altında toplama koşuluyla düşünebiliriz. Mantık ve matematik olmadan doğa bilimi de olamaz. Fakat sayıları da, onlara sayılabilen nesneleri karşılık göstermeden ve kavramları da, karşılarına belirli sınıflara ayırdığımız bireyleri koymadan düşunemeyiz. İşte bön Maddeciliğin yanlışı, sayı ve kavrama başvurmaksızın cısımler dünyasından sözedebileceğini ummasıdır. Platon'un Idealizm'inin yanlışı da, 'Idea'ların zorunlu bir tamamlayıcısı olarak cısımler kabul etmeyi gereksiz görerek, salt 'Idea'lar dünyasını kurabileceğine inanmış olmasıdır.

Bu iki dunya ve aralarındaki bağıntıyı ancak uçüncu bir dünyayı ekleyerek irdelersek bütünüyle kavrayabiliriz. Bir sayı ya da bir kavram değişmez çünkü zamanla hiçbir ilgisi yoktur; bir cısım ise sureklı olarak değişir, çunku zamanın akışı içindedir. Acaba biz ne durumdayız? Çok sene önce yaşamış olduğumuz deneyimleri anımsıyoruz; anımsadığımız sırada, geçmişte o denevimleri yaşayan ben ile şimdi anımsayan benin aynı olduğunu bilıyoruz. Bende ve bana ait olan her şey, örnekle bilgim, bedenim, karakterim değişmiştir "Ben"im aynı ben olarak kalıyor; zamanın akışı turlü değişiklikler, zamanın dışında, daha doğrusu, zamanın üstunde bulunan bir varlıkla, "ben"le birleşmiş bulunuvor. Ben va da Tin, bir takım etkın güçler doğuran bir varlıktır; onun istenci, duşunmesi ve bilinci birer somut etkinlikur. Fakat 'Ben'in etkinliğinin bu etkisi, cısımdeki gibi gerçek olmayıp usa uygun bir yaratmadır. Insan yalnız doğal nedenlerin itişiyle eylemde bulunmaz; o aynı zamanda özgür ve usa uygun bir varlık olarak etkindir, yanı eylemlidir. İstence dayalı eylemlerimizle düşuncelerimiz arasındaki motivasyon ilintisi, hem ussal hem de zamana bağlı bir olgular ilişkisidir; bu, mantıksal bir sıralanma olduğu gibi, aynı zamanda bir neden-sonuç bağlılığıdır. İşte böylece Tin, yani bilinç dünyası öyle bir birlik, bir bireşim sunar ki artık burada mantıksal konularla doğal cısımler arasındaki karşıtlık çözümlenmiş olur. Tin dünyasının bölümlerine gelince, bu alan Hegel'e göre üç kısma ayrılır: Ilki psikolojinin konusu olan tet tek ruhların -tin- alanı, ikincisi siyası tarihte yer alan, ulus ve devletlerin savaş ve devrimlerinin alanı, son olarak da insanlığın sanat, bilim ve din bakımından gelişmesinin yani insan kültürünün tarihi alanı; -bu alanda en son aşamada felsefe yer alır-. Psikoloji bize insan bilincinin yaşamının yapısını betimler, bunların yasalarını araştırır. Bu yapıyla yasalar, insanda her zaman aynıdır. Beşbin sene önce yaşayan için ne ise bugun yaşayan insan için de, Avrupalı için ne ise Afrikalı ve Türk için de aynıdır. İmdi insan bilincinin yapısı ve yasaları, zaman ve bilgi birikimine bağlı değildir; başka deyişle bilimlerin ilerlemeleri ile insanın yapısındaki değişmeler arasında sıkı bir karşılıklılık yoktur. Bu bakımdan bilgi, ne yazık ki insanın karakterini olumlu biçimde etkiliyememekte, onun bi-

lincını eksikliklerini giderici biçimde geliştirememektedir. Aslına bakılırsa bilgi ve bilincın davranışlarımızı ne oranda etkiledikleri henuz yeterince incelenmiş de değildir. Konumuza dönersek, psikolojinın kuşkusuz bireysel ve ulusal farklılıkları gözönunde bulundurduğunu ve bunların uzerinde düşündüğünü söyleyebiliriz; fakat bu gözönunde bulundurma, ancak farkların birer tıp ya da şema, veya belirli bir temel şemanın çeşitlemeleri olunca söz konusudur. Acaba bu şemalara bütünüyle uyan insan var mıdır? Psikoloji bize gerçek ve somut bir insanı tam olarak betimliyor mu? Hayır. Buradakı uyguniuk, gerçeklikteki cısımlerın geometrı şemalarına olan uygunluklarından fazla değildir. Öyleyse gerçek bir insanın tın'i -geist- nasıldır? Bu soru bizi psikoloji alanından çıkarıp tarihe götürur. Her insan, belirli bir zamanda belirli bir ulusa, bir topluma ve belirli bir sınıfa ait olduğundan ilişkileri ancak tarih içinde kavranabilir Tarih ise hiçbir zaman tam olarak psikolojiye indirgenemez. Tarihin uygulamalı psikolojiden başka bir şey olmadığını savunmak yanlıştır -XIX .yy.'ın sonları-. Devletlere, uluslara ve sınıflara ve bunlara mensup insanlara özelliklerini ve karakterlerini veren, bunların aralarında varolan karşıtlıklardır. Örnekle Hegel'e göre, Atına, Isparta sız anlaşılamaz, Ortaçağ devleti de, devlet ve kilise güçlerının savaşı gözönunde bulundurulmadan kavranamaz. Her bireysel olanı, bireyi, tarihsel olan bu karşıtlıklar ve içinde doğduğu ulus ve toplum belirler. Devletlerın ve ulusların başında da bunun gibi tarihsel bir yan, bir ayrıcalık vardır. Ulusların iç ve dış karşıtlıklarının, çelişmelerının, savaşlarının uzerinde, insanlığın tek olan kultur tarihi bulunmaktadır. Bir yanda tek tek devletlerın tarihini, öte yanda da insanlık tın'ının bilim, sanat, din ve felsefe bakımlarından gelişmesının tarihini goruyoruz. Devletler ve uluslar, bireyler gibi olumludurler, ama kalıcı ve olumsuz olan onların kültür başarıları, bilimsel buluşları ve sanatta yarattıkları yapıtlarla ortaya koydukları tınsel duşuncelerdir. Devletler ve uluslar, bu yapıtlarıyla, kultur tarihinde gelişen ve sonsuz olan "Saltık Tın"in -Absoluter Geist- tarihine katılırlar.

Tarihsel olgular kendilerine özgü bir yasalılığa göre mı ortaya çıkarlar? Yoksa tarih buyuk kişiliklerın bir eseri mıdır? Bu sorunlar XIX. yy.'da, özellikle de sağ Hegelcıler ve sol Hegelcıler çevresinde uzun uzadıya tartışılmıştır. Doğrusunu söylemek gerekirse bu sorular karşısında Hegel'in yerı ortada bir yerlerdedir. O, tarihsel kişiliklerın önemi uzerinde ısrarla durur, fakat ona göre bu buyuk kişilikler yalnız güçlü istenç, keskin anlayış gücu gibi ustun nitelıklere sahip bireyler değildirler. Bu kişiliklerde aynı zamanda donemın ılerletıcı guçlerı, bunların eylemlerının nedenleri ve motor güçleri biçımında ortaya çıkar. Bu kimseler zorunlu işleri en uygun zamanda gördükleri için tarihin şanslı, talihli birer aracıdırlar. Bunun gibi, her ulus da kendi kültür gelişmesının birer aracıdır. Tarih bakımından buyuk değerı ve onemı olan uluslar -Yunan, Roma, Germen-, kultur tarihine ait gorevlerını zamanında kavrayıp başarmış olan uluslardır.

Hegel'e göre, gerçek felsefe yöntemi, ıçkin ya da diyalektık yöntem, düşünceyi kendi kendine bırakmaktır, onu özsel olan, kendılığından olan devınımine terketmektır. Çelişme, yalnız düşuncede değil, varlığın kendisinde de vardır; nesnelerın varlığı çelişık bir örüntü ıçındedirler. Varlıktaki bu çelişme oluşla çözümlenır. Varlık da bir bakıma nesnelleşmış düşuncedır; birey de sonlu ve sonsuzun birliğidir. Sonsuz sonlunun özü, sonlu da sonsunuz görünüşüdür; asıl varolan da sonsuzdur. Gerçeklik, etkinlik ve ussallık aynı şeydirler; saltık bir devnımsızlık -sukunet- söz konusu olamaz. Hegel'e göre, her sonuç, kendi nedenının nedenı ve her neden de kendi sonucunun sonucudur. Örnekle yağmur bir nem nedenıdir ve nem de yağmurun nedenıdir; ya da bir ulusun karakterı hukümetının biçımıne bağlıdır, fakat onu yöneten hükümetın biçımı de bir ulusun karakterine bağlıdır. İmdi mademki sonuç zorunlu ola-

rak nedeni tarafından önceden belirlenmeyip ona tepkide bulunuyor, doğanın bize gösterdiği nedenler ve sonuçlar dizisi, sonsuz uzanan doğru bir çizgi değil, ama kendi üzerine kıvrılan ve yeniden başlangıç noktasına dönen bir çizgi, yani dairedir. Doğa, gerçekleşmiş bir mantıktır, Doğanın özü de bir dışlaşmadır. Tarih ise, siyasal sorunun gittikçe ilerleyen bir çözüm biçimidir; uygarlığın bir ulustan ötekine geçişi, tarihin diyalektiğini oluşturur; çünkü mantık ya da diyalektik, 'Tin'in bireysel düşüncedeki evrimidir; tarihin diyalektiği ise, bu aynı 'Tin'in ya da usun dünya sahnesindeki gelişmesidir. Doğanın mantığı ile tarihin mantığı farklı biçimde işler, ama hedefleri aynıdır. Us -Tin-, devinim halinde bir mantık olan tarihin özüdür.

Hegel'e göre savaş, siyasal ilerlemenin zorunlu araçlarından biri olarak kalmakta devam edecektir. Her evrimin üç aşaması olan varolmak, yayılmak ve toplanmak tarihin üç büyük döneminde de görülür: bunlar, Doğu monarşileri, Yunan devletleri, ve Batı Avrupa devletlerindeki parlementarizm.

Yazımızın başında da sözünü ettiğimiz gibi Hegelciliği tehlikeye düşüren nokta onun yalnızca a priorist olan yönteminin ister istemez doğurduğu kaçınılmaz yanlışlar değil, aynı zamanda Galilei, Copernicus, Newton, Lavoisier gibi Yeniçağ biliminin doruklarına karşı takındığı otoriter tutumdur; metafizik varsayımlarını, olguların yüksek yargısı dışında tutmakta ısrar etmesi onun bir başka zayıf noktasını gösterir. Deney eğer spekülatif usu adım adım ortaya çıkarmışsa ve eğer spekulatif us, doğruyu aracısız, doğrudan ve içgel bir sezişle görür gibi ise ve bütün bunlar özellikle aracısız yani tanıtlanmamış ve adeta gökten düşmüş gibi iseler, bilim alanında yasa gücüne sahip olabilmeleri için, deneyin ve gözlemin doğrulamasına gereksinimleri vardır. Hegel'e göre, aracısız ve kendiliğinden olan hiçbir zaman kesin değildir, ama bir gelişmenin hareket noktasıdır. Aslında ne gerçeklikte, ne de Hegelci sistemde, saltık bir "kendiliğindenliğe" yer yoktur. Hegel'in anladığı biçimde a priori düşünce yalnızca idealdır ve olanaklı olsa bile, hiç olmazsa deneysel bir doğrulama ve gereğinde de düzeltici bir çalışma tarafından izlenmelidir. Bilim dünyasının saf düşünceden çıkarılabileceğini söyler Hegel, çünkü ona göre gerçek dünya, gerçekleşmiş düşüncedir. Evet kuşkusuz düşünce nesnelerin temelindedir, çünkü eğer orada olmasa idi, ondan nasıl çıkacaktı? Fakat orada etkinlik halinde değildir, potens -kuvve- halindedir, yani eğilim, istek ve istenç olarak vardır. Olgular alanında, verilmiş gerçeklik, tam anlamıyla düşünceye üstündür ve ondan öncedir. İnsan anığı, saltık us, öncesizlik ve sonrasızlık görünüşü altında -sub specie aeternitatis- düşünülen Tin -Idee- değil, ama olmakta olan, gelişen ve derecelerin genel anlamıyla deneyi -ve deneyimi- oluşturan tinsel süreç ile kendinin bilincine varan usdur. Bize de öyle geliyor ki, onun için ne denirse densin, Hegel de kendi saltık idealist dizgesini böyle anlaşılan bir deney/deneyim üzerine kurmaktadır.

NOTLAR

1. Ernst von Aster, **Geschichte der Philosophie**, 1969, S: 100 vd.
2. Albert Rivaud, **Histoire de la philosophie**, 2ème partie, de Hegel a Schopenhauer, PUF, 1968
3. Bilgikuramı (Theorie de la connaisance) ile Bilimkuramı (Epistemologie) ayrı şeylerdir.
4. Ernst von Aster, Hegel Sisteminin Felsefe Tarihindeki Yeri Univ. Kon. 1937
5. Karl Löwith, Von Hegel bus Nietzsche, s.47 vd. **Europa Verlagi** Zurich, 1941
6. G.W.F Hegel Leçohssurla Philosophie de L'histoire, traduction par J.Gibelin, Librairie Philosophighe J.Vrih, 1937; II. Vd.
7. **Deney**, olgular alanında yapılan gözlem ve denemeler; **Deneyim** ise, kişinin kendi içindeki gözlemleri; iç deneyleri, ruhsal durumları, anıları, yaşantı kesitleri. Deney. Experimentation. Deneyim: Experience -vecue-.

hegel felsefesi ve metafiziğin sonu

önay sözer

BÜYÜYEN VE KÜÇÜLEN DÜNYA

Gitgide büyüyen ve aynı zamanda küçülen bir dünyada yaşıyoruz. Bu yazının kaleme alındığı sıralarda kitle iletişim araçlarında yayımlanan bir haberde Amerikalıların uzaya yeni attıkları insanlı bir uzay mekiğinin **bilimsel** ve **askeri-stratejik** amaçlara yönelik çalışmaları gerçekleştireceği söyleniyordu. Bilgi artırma ve yeni toprakların kazanılması, karşılıklı olarak birbirinin hizmetinde olan bu iki amaç, insan topluluğunun siyasal olarak örgütlenmesinden beri insan için dünyanın büyümesine yol açıyor. Platon bu iki yönlü büyümenin getirebileceği tehlikeleri sezdiği içindir ki her iki amacı da tek, aşkın bir düşünceye, "iyi" idea'sına bağlamıştı. Bu görüşle **metafiziğin** tüm Yunan kaynaklı Batı ve ona bağlı İslam felsefesi için temeli atılmış oldu. "Büyüme" ("physis") özelliğine göre adlandırılan doğanın bir "öte"si ("meta") olduğu gösterilirken bu "öte" ile her türlü "büyüme"nin ilişkisi bulmacalaştırılmış oldu. Ancak dünyanın küçülmesi, belki de yazı ve okuma etkinliğiyle başlayan bu olgu, ne Platon'un, ne de yeterince Yeni Çağın dikkatini çekti. Bunun için kayıt tekniklerinin yeni bir aşamaya geçmesi gerekiyordu. Bugün anında çekilen bir film, yukarda sözü edilen uzay mekiğinin yapay uyduya kenetlenişini olayla eşzamanlı olarak Anadolunun en uzak bir köyünden bile izlenmesine izin veriyor. Tüm insan bilgilerini tek bir kayıt halinde bütün insanlığın kullanımına açmakla sonuçlanabilecek evrensel bir bilgisayar dizgesi, insan-doğa-toplum ilişkilerini içiçe birbirine düğümleyeceğe, **her şeyi herkes için daha yakına** getireceğe benziyor. Bunun da önemli bir sonucu var: Burada artık eski Yunanlı sofistlerin doğa ile uzlaşım ("nomos"), doğa ile kültür arasında gözettikleri ayırım önemini yitiriyor. Her şeyi bir kayıt gibi görmeye başlıyoruz. Dünyanın bizim için küçülmesini sağlayan **iletişim** ve **bellek** artık

doğanın karşısına insanın koyduğu bir şey değil, doğal olayın bizler için varolmasını sağlayacak tek güvenilir ve kalıcı kayda-geçirme anlamına geliyor. Kültür her zaman doğanın anlatımıydı, ama burada anlatım anlattığı şeyin yerine geçiyor. Küçülen dünya herkes için tek bir dünya oluyor.

Dünyanın bu türlü pratik anlamda küçülmesi, insan zihninin gittikçe daha küçük birimlere ve onların ilişkilerine kuramsal olarak eğilmesiyle, yani daha temeldeki bir "küçülme"ye koşuttur. 18. yy.ın ünlü İngiliz politikacı ve filozofu Edmund Burke, parçalara sonsuz parçaların eklenmesinden doğan sonsuzluk yanında sonsuz bir bölünmeden, bölünen parçaların sonsuz küçülmesinden doğabilecek başka bir sonsuzluğa ve buna bağlı bir "yücelik" tasarımına işarette bulunuyordu[1] Duyularımıza ve hayalgücümüze meydan okuyan bu sonsuz bölünme ve ona bağlı olarak bölünmelerin göreliliği atomculuğun söylediğinin tam tersini söylemektedir. Gerek fiziksel anlamında (Demokritos) ya da matematiksel-fiziksel anlamında (Newton), gerekse mantıksal anlamında (Russell ve Wittgenstein) olsun, atomculuk artık daha fazla bölünemeyen parçaları bulmakla ya da bulduğunu sanmakla yetinirken, burada söylenmek istenen, yeniden-bölünmelerin göreliliği içinde ilkece sonsuza değin sürdürülebileceğidir. Daima daha küçük parçalara geri götürme bugün bilimde bu parçalar arasındaki **ilişkilerin** yakalanmasıyla ve bu ilişkilerin nasıl örgütlendiğinin gösterilmesiyle gerçekleşiyor. Küçük birimleri **ilişkisel bir düşünme** ile kavrıyoruz. Dilbilimde Jakobonson-Halle "fonem" denilen ve şimdiye kadar yeniden-çözümlenemez olarak kabul edilen fonetik birimlerin karşıtlık-ilişkileri temelinde "ayırıcı özellikler"e ("distinctive features") bölünebileceğini gösterdiler. Gilles Deleuze'ün felsefenin kendisinden çok şey öğreneceği bilim olarak ilan ettiği beyin nevrolojisi alanında ve ona bağlı nevrolinguistikte, insan beyninin birbirinden kesin sınır çizgileriyle işlevsel olarak ayrılmış bölgelerle tanımlanamıyacağı yönünde son yıllarda yeni görüşler ortaya atıldı. Bu görüşler Gerald Edelman'ın (bağışıklık bilim dalında Nobel 1972) "nevronal Darwincilik" kuramı ile kendilerine ilk kez sağlam bir temel bulmuşa benziyorlar. Bağışıklık araştırması alanındaki buluşlarını beyindeki bellek izlerinin örgütlenmesine uygulayan Edelman, insan beyninin dışardan aldığı sonsuz sayıdaki düzensiz uyarıyı seçme yoluyla daima yeniden örgütleyerek kendi kavramlarını yarattığını gösterdi. Bu görüşe göre insan beyninin doğuştan getirdiği birtakım kavramlar yok, Platon anlamında bir anımsama hiç yok, insanın kavramlarının ardında yalnızca sonsuz bellek izlerinin duruma göre değişen **bağlamsal ilişkileri** ve bunların benzer durumlarda yinelenmesi var. Edelman böylece bilgisayarın programlanması örneğine göre düşünülen insan belleği tasarımını kökten geri çevirmiş oluyor. Ama ilginç olan, kendisinin deney yapmak üzere bilgisayarları nevronal Darwincilik kuramına göre programlamaya çalışması. Bu çalışmadan nasıl bir sonuç alınacağını bilemiyoruz, ama varlığın daima daha küçük birimlere göre yapısal olarak çözümlenmesinin iletişim olayına yansıyacağı da kesin gözükyor. O zaman da küçüğün sonsuzluğu iletişimde dünyayı yeniden ve daha büyük çapta küçültecektir.

Büyüme ve aynı zamanda küçülme? Yeniçağ Avrupa tarihi iki önemli büyüme modelinin çarpışmasını yaşadı: Bir yanda Renaissance ile en örgütlü biçimine varan, savaş için bilgi-birikimini amaçlayan sömürgeci-emperyalist büyüme modeli, öbür yanda bunun taban-karşıtı sayılabilecek, bilimi, ama İslam bilimini ve şeriatı daima daha çok yaymak için savaşma, yani "fetih" ve "cihad" modeli. Bu iki model, yani savaş için olan bilimle "bilim" için olan savaş arasındaki savaş 20. yy.ın başlarında ikincisinin birincisi önünde yenilgiye uğraması ile sonuçlandı. Somut olarak, Osmanlı büyüme modeli yeni kurulan laik Türkiye Cumhuriyeti'nde yerini Avrupalı modele

bıraktı. Bugun yeryuzunu yoneten superguçler aynı buyume kavgasını sürdürüyorlar, bu kez amaç kuşkusuz uzaya yayılmadır. Peki ama gittikçe-küçülen-dünyada bu hâlâ-büyüme-istemenin yeri ve anlamı nedir? Büyüme (hangi biçimde olursa olsun, ister burada, ister orada olsun) bize tarihimizin kötu kalıtı değil midir? Bu kötü kalıtı tek bir sözcukle 'metafizik'' olarak adlandıracak olursak, tüm geçmişle olan tek kultur-tarih ilişkimizin, Hegel'in soylemek istediği anlamda **diyalektik** olduğunu kabul edecek miyiz? Yoksa diyalektik belki de bu büyumenin yöntemi ve aynı zamanda kendisi midir? Büyume-ötesi buyume bugün insanlık tarihinin vardığı aşamada başlıca bir sorun olarak karşımıza çıkıyor. Ama aynı zamanda dünyanın küçülmesinden söz edebiliyorsak, buyume ile kuculmenin iliskisi açısından Hegel felsefesinin durumu ve konumu nedir?

TARIHIN SONU VE METAFIZIĞIN SONU

Edmund Burke un kucuk parçaların sonsuzluğa ile ilgili yukarda andığım goruşleri ampirizmin, deneye dayalı bir estetiğin sınırlarını aşmıyordu. Bu sınırları transendental felsefe yonunde ilk genişleten Kant oldu. Kant ''Yargıgucunun Eleştirisi'' nde (1878) Burke un konuya zengin katkılarına dikkati çekerken aynı zamanda gerek guzellik, gerekse yuceulkle ilgili değerlendirmelerimizin salt duygu ve hayalgucuyle açıklanamıyacağını, bunların bu konudaki yargılarımızla, yargıgücuyle ilgili olduğunu gosterdi. Yargıgucu Kant'ta daha once **Salt Aklın Eleştirisi**'nde (1877) açıklandığı gibi yalnızca nesneleri belirlememize (''bestimmende Urteilskraft'') yaramakla kalmaz, aynı zamanda doğadaki guzellik ve yuceliği bulgulatır, yani bu noktalar uzerinde bizi düşündurur (''reflextierende Urteilskraft''), boylece insan zihninin tum etkinlikleri için merkezsel bir işlev taşır. Bütün bu etkinliklerin birliğini arayan Kant, bilindiği gibi, onu doğada ve insanda aynı biçimde ortaya çıkan bir tözde, bir ''kendinde-şeyde değil, insan aklının ereğe yonelmesliğinde, yargıgucumuzun doğanın kendisinde bir erek varmış gibi davranmasında bulur. Geleneksel **erekbilim** (''Teleologie'') düşuncesini boylece metafizikten arıtmayı denceyerek salt **oznel-eleştirel** (doğru bilginin bizdeki koşullarını araştıran) bir ilkeye donusturur. Kant'ın öznelciliğine en sert tepki Hegel'den gelmiştir. Hegel'in ozellikle **Mantık Bilimi**'nın (1812) üçüncü ve son bölumu olan ''Ozne. Mantık'' bolumunde Kant'ın kendinde nesneyi salt öznel bir ereğe indirgeyen goruşune karşı yuruttuğu eleştiri şoyle ozetlenebilir: Tin ya da akıl, ''kendinde-olan''ı (''an-sich'') ''kendisi-için'' (''fur-sich'') yapma, boylece ''kavram''a ve ''kavram''dan da ''ide''ye varma surecini ''dizge'' içinde gerçekleştirir. Gerçeklik bu nedenle, Kant'ın duşunduğu gibi, oznel bir ereğe uygunluk ilkesine gore anlaşılamaz: Gerçeklik gerçekleştirmedir, aklın kendinde gizilguç olarak taşıdığı doğruyu diyalektik sureçle gerçek, yani etkin kılmasıdır. Bu gerceklesme Hegel'de aynı zamanda **metafizik** ve **tarihtir**. Yani bu sureç içinde tum metafizik kalıt dönuşume uğrar: Tüm dinler ve politik dizgeler, tum uluslar, tüm Doğu ve Batı gerçekleşmenin durakları ve konakları olarak gorulur. Tinin (Geist) bir aşamadan oteki aşamaya zenginleşerek geçişi insanlık tarihidir ve bu tarihin bir gun sonu olacaktır. Yani butun akların kara, butun karaların ak olduğu bir gün gelecektir. Hegel'in **Dunya-Tarihi Felsefesi Uzerine Dersler**'inde (1822-1831) dile gelen mesihçi tarih anlayışı, tarihi, gelişmeyi yoneten butun guçlerin, tum diyalektik sav ve karşısavların birbiriyle geride hiçbir artık bırakmaksızın hesaplaşacağı bir son-durumu, her turlu ereğe-uygunluk duşuncesini geride bırakan son bir gerçekleşmeyi gozonunde bulundurur. Bu turlu tanımlanan tarihin sonu aynı zamanda metafiziğin sonu mu-

dur? Hegel'in metafizikle diyalektik-tarihçi-mesihçi hesaplaşması metafiziği ne ölçüde yıkmaktadır? Tarihin sonu kavramı "buyume"nın yine büyüme yoluyla kendi çelişkilerini bir sona vardırabileceğini, yani buyumenin kendi amacına erişebileceğini söylemiyor mu? O zaman tarihin sonu buyume-ötesinin ta kendisi olmuyor mu?

Kendimize çıkış noktası olarak Hegel'in **Tinin Görüngübilimi**'nde (1807) anlatımını bulan ana düşünceyi alalım. Tinin doğa ve tarih içinde kendi kendisine görünmesinin ve bütün bu görünüşlerinin kavramsal bilincine varmasının ardında -Kant'ın düşüncesinin tersine- tözün bilinebilirliği savı yatmaktadır. Bu bilinebilirlik doğa ve tarih yönünden bir bütün olarak ele alınır. Doğada tin "özgür raslantısal olay biçiminde tin oluş sürecini sergilemektedir..." "Doğa, dışsallaşmış tin, dışvarlığında bu **kalıcılığının** bengi dışlaşmasından ve Özneyi meydana getiren devimden başka birşey değildir"[2]. Tarih ise "zamanda dışlaşan Tin"dir: Doğanın dışlaşmasında zaman ve uzam tının dışında yer alırken, burada, tarih alanında, "saltık kavram"a varma yolunda tinin kendini kendi içinde **olumsuzlamasıdır** tını tin yapan şey. Doğadaki dışlaşma doğadaki kalıcılığın dışlaşması iken, burada dışlaşma olumsuzlanma anlamına gelir, olumsuzlanma da tinsel tözün ta kendisidir. Birbirini olumsuzlayan dışlaştırmalar nedeniyle tarih bize bir "imgeler galerisi" ("eine Galerie von Bildern") olarak gözükür; bu imgelerin birinden ötekine geçiş, her ne kadar daha önceki imgenin unutulduğu ve en baştan başlandığı izlenimini verirse de, aslında bir önceki imge yitmez. Hegel'in kullandığı iki anlamlı bir sözcüğe göre aynı zamanda "içselleşir" ve "anımsanır" ("Er-Innerung")' Tinin tarih içindeki ilerlevişinde, insanlığın daha önceki deneyelerinden hiçbir şey öğrenilmemiş gibi yeniden başlanır, ama gerçek anlamda bir yeniden baştama yoktur, çünkü aslında daha yüksek bir diyalektik aşamaya geçilmiştir Bu nokta, Hegel'e göre, "anımsama"nın diyalektik kuruluşundan ileri gelir: İçselleştirilen şey "kendinin-bilincinin gecesi"ne gömülür, ama aynı zamanda saklanır ("aufgehoben" Almancada aynı zamanda "ortadan kaldırılmış" ve "saklanmış" anlamlarına geliyor). Doğa bilgisi ve tarih bilgisi üzerine bu söylenenlerin, bir bakıma Hegel'in tüm görüngübiliminin özeti sayılabilecek bu görüşlerin anlam ve değeri nerededir? Bu görüşler Hegel'in yaşadığı yüzyıla egemen felsefe ve aynı zamanda Hegel'in kendi felsefesi üzerine bize ne bildirmektedir?

Hegel'in doğa-bilgisi bağlamında "dışlaşırma" dediği şey, aslında Kant'a dayalı aydınlanmacı görüşlerin Hegel'ce yeniden yorumlanmış bir biçimidir. Böylece Kant'ın öngördüğü aydınlanmacı ilke, yani insanın "aklını kendisinin kullanması" tının kendini doğada dışlaştırmış olmasına bağlanıyor: Tin kendini doğada dışlaştırmamış olsaydı, onun "özne" tarafından "akıl"la kavranması söz konusu olamayacaktı. İnsanın aklını kullanması, tının doğada kendini bilmesi diyalektik devinimının bir parçasıdır. Bu yorumla birlikte anlağın bağımsızlığı diye bir şey kalmamakta, anlak kendisinden daha yüksek bir ilkeye, doğa ile tının tözsel ilişkilerine boyun eğmektedir. Özgür olan tındır, yoksa anlak değil. Tin ise özgürlüğüne tarih içinde kavuşur. Öyleyse tinin doğa-bilgisi alanındaki görüngüsü tarihteki görüngüsü ile tamamlanmalıdır. Hegel doğabilgisini tinin bir görüngüsü olarak görürken, tının asıl diyalektiğinin tarihte gerçekleştiğine dikkatımızı çeker. "Metafizik" Aydınlanma ile sona ermemiştir (Kant, kendinde-şeyi, bilinemez ilan ederek yalnızca kızağa çekmişti). Tarih metafiziğin **metafizik olarak** sonudur. Çünkü yalnız tarihte tin hem dışsallaştırma, hem de içselleştirme yani anımsamadır ("metafizik" ama aynı zamanda "diyalektik"): Böylece "kaldırma" ("Aufhebung") yoluyla metafizik kendi içinde kendi sonuna varır. Platon ve Aristoteles'ten beri duyusal gerçeklikle ilgili bilgilerimizi "ide"ye, töze geri götüren "theoria" adına **özümseyen**, salta ve masum anlamındaki "bu-

yume"yi "buyume-otesi"yle asan gorus, tek bir sözcukle **batı metafiziği,** bu özumsemenin diyalektik yorumunu yapan Hegel'de tinin anımsayarak kendine dönmesiyle noktalanır. Anımsama tinin tözu (bu anlamda metafiziği) kendi içine almasıdır, ama anımsayan tin zaten tözdür. Tin tözu içine alır, çünkü kendisi diyalektik olarak zaten tözdür. Tin kendini dışlaştırır, çünkü tözü içselleştirmiştir. Burada Hegel'in diyalektik idealizmine, dışsallaştırmanın içselleştirmenin kendi içinde geçmesi olarak özetleyebileceğimiz tüm Hegel spekulatif felsefesine, Hegel'in zamanından başlayarak bugüne kadar yöneltilen eleştirileri yineleyecek değilim. Sormak istediğim soru daha değişik bir türden olacak. Hegel'in söylemi ve bu söylemde anlatımını bulan kavramları açısından metafiziğin sonu kaçınılmaz olarak metafizik mi olmalıdır, yoksa görüngübilimini ve giderek tüm Hegel felsefesini ilgilendirecek, meta-fizik olmayan başka bir sonuç düşünebilir miyiz? Bu sonucun Hegel'de ortaya çıkabileceği **yerler** hangileridir?

HEGEL'İN ÖZÜMSEMESİ

Bu sorulara yanıt aramak üzere yukarıda "özümseme" diye adlandırdığım şeyin anlamı üzerinde duralım. "Yalnızca bir şeyi (bir nesneyi) özümsediğim ölçüde, kendimi bunun karşısında bir "kendi" olarak doğrulayabilir, nesneyle ve kendimle bir ilgi kurabilirim. Çocuktan yetişkine, bireyden örgütlü topluma kadar, söz konusu olan, daima yabancı-somut-olanın özümsenmesi ya da -Marx'ın "Grundrisse"nin "Giriş"inde dediği gibi- 'somutun tinsel bir somut olarak yeniden üretilmesi"dir. Bu yeniden-üretme aynı zamanda bir üretimdir, dilsel ve tinsel anlamda [4] Daha önceki bir yazımda, gerek Husserl'in, gerekse Hegel'in görüngübilimlerini (kuşkusuz ayrı sonuçlarla) kapsayacak biçimde 'gerçekliğin özümsenme süreci"nden böyle söz etmiştim. "Özümseme" orada daha fazla açıklayamadığım, bu nedenle örtük kalan bir ikianlamlılığı da birlikte getirmekteydi: İlk bir anlamıyla özümseme, kuşkusuz Hegel'in "anımsama, içselleştirme" dediği şeyi, yani tüm tarihsel-metafizik kalıtın özümsenmesini, örneğin aydınlanmacı sayıları da diyalektik bir öğe olarak içeren tüm tinsel-tözsel gelişimi anlatıyor. Özümseme bu bağlamda "nesnelliğin anlaşılması" demektir: Görünüşlerdeki tözsel olan şeyi bulup ortaya çıkarmaya, böylece ortaya çıkanı kendi sonuçlarına diyalektik olarak katlandırmaya yönelir. İkinci bir anlamıyla ise, özümseme yabancı-somut-olanın **dilsel ilişkide** kendi anlatımına kavuşması, ilk kez böyle olarak ele alınabilmesi demektir. İlk anlamında özümseme kavramsaldır: Tüm metafizik-tarih içeriğinin "kavram" tarafından özümsenmesi, "kavram"a dönüştürülmesi söz konusudur. Oysa burada kavramla değil, daha çok bir ilişkiyle, yabancı-somut-olanla karşılaşmamızın bu yandaki karşılığı olan dilsel ilişkiyle işimiz. Artık dışta olan bir şey içe alınmıyor; anımsama, bellek, dil, **aynı zamanda gerçekleşen bir dışlaştırma ve içselleştirmeyi** gösteriyor. Tek bir "kıpı" (moment) içinde dış ve iç birbirine bağlanıyor, ilmiyor. Hegel'e göre yeniden başlama diye bir şey yoktu, yenilik olsa olsa içselleşen şeyin yenileğiydi, burada ise dış hiçbir zaman bütünüyle içe dönüştürülemediği için, dış ile iç arasında her zaman yeni bir ilişki kurulabilecek demektir. Bu anlamda **her anımsama** -istediği kadar aynı şeyin anımsanması olsun- **daima yeni bir ilişkidir.** Özümseme böylece dışın içe, dünyanın daha önceden verilmiş bir "öz"e dönüştürülmesi anlamına değil, daha çok insanın özünün nesne ve dünya karşısında bağsız bırakılması ve ancak böyle bağsız bırakılarak onunla ilişkiye sokulması anlamına geliyor. Bu türlü bir anımsama düşüncesinin ayrıntılı so-

nuçlarına girmeyi başka bir yere bırakıyor, doğrudan doğruya üzerine eğildiğimiz soruna dönüyorum.

Özumsemenin bu iki anlamı (Hegel'e göre "anımsama ve Hegel'in anımsaması) birbiriyle belli bir karşıtlık ilişkisi içinde olmakla birlikte, bunların birbirini dışta bıraktığı söylenemez. Hegel'in görüngübilimi, insan bilgisinin görüngübilimsel diyalektik'ini sergiliyor. Bilgi ise **söylemin**, eytişim **eyitmenin** dışında bir yerde olamaz. Ama bu söylemin aynı zamanda Hegel'in söylemi, söylemesi olması gerekmez mi? Tının söylemi (tüm diyalektik) "nesnelliği anlama"ya yöneliyor. Biz Hegel'in söylemünde bu "anlama"yı izliyoruz, ama gerçekte Hegel'in metnini **okuyoruz**. Anlamanın içinde bir "okuma" var ve bu "okuma" tüm Hegel'in "okuma"sından (başka metinleri ve kendi metnini okumasından) ayrı değil. Hegel'in okuması, onun kendi zamanında karşısında bulduğu ve bütün zamanlar için tanıladığı yabancı-somut-olanın özümsenmesinden başka bir şey değil. Adı ne olursa olsun, "anımsama, içselleştirme" ya da "nesnelliği anlama" yalnızca bu "okuma"nın bir yorumudur. Yani eğer dilsel-söylemsel ilişkiyi "küçük dünya" olarak tanımlayacak olursak, diyalektik büyüme bu küçük dünyanın yorumudur. Büyümenin içindeki küçük dünyayı okuyabilirsek "nesnelliği anlama" ile en iyi bir biçimde hesaplaşabiliriz. Kuşkusuz burada okuma dediğim şey anlamanın yerine geçmiyor. Ancak anlama okumayı kapsadığı ölçüde, okuma anlamanın içine yerleşiyor ve onunla hesaplaşma düzeyini yaratıyor.

Eğer "büyüme" ister diyalektik olsun, ister olmasın, bir taşımaca ise, denilebilir ki, bu kavramın içine onu tedirgin edecek biçimde yerleştirmeye çalıştığım "dünyanın küçülmesi" olayı bir ad-değiştirmeceye (Fr. 'metonymie') dayanmaktadır. Sözlük ad-değiştirmeceyi şöyle tanımlıyor: "bir şeyi, yeterli derecede açık bir ilişkiye dayanarak, aynı bütünün başka bir öğesinin adıyla söylememize izin veren söz ustalığı"[6]. "Aynı bütün"ün adı: bu ele aldığımız konuda bir taşımaca. "Büyüme" parçaların bütünle ilişkisinin taşıma-anlama dayalı adı: Böylece parçaların bütünle olan ilişkisi büyüme olarak göz önünde bulundurulmuş oluyor. Büyüme daima bütünün büyümesi demek, oysa bizim için dünyayı küçülten yapısal çözümlemede göz önünde bulundurulan, **parçaların birbiriyle ilişkisi**. Büyüme taşımacasının üstüne gelen küçülme ad-değiştirmecesi bize büyümeyi öteki yüzüyle gösteriyor. Başka bir deyişle "küçülen dünya", "büyüme" dediğimiz şeyin başka bir adı, ama başka adıyla ele alındığında o şeyin kendisi de değişiyor. Söylemek istediğim şu: Hegel'in diyalektik büyüme söylencesi kırılabilir, onun parçaları ve parçasal ilişkileri gelecek yaşama ve onun somut yabancılığına açılabilir. Büyüme-aklı bir dünya bu: Dilsel simgeleri metafizik bir sıra-düzeninin son aşamasına boyun eğdirecek yerde, Edmund Burke'ün öngördüğü yeni bir sonsuzluğa doğru yolculuğa hazırlıyor. Diyalektik söylencenin dizgesel "tek-yön"lünün yerine böylece çok-yönlülüğün ağı geçiyor.

Burada önerdiğim biçimde Hegel metnindeki "büyüme" tasarımının "küçük dünya"ya dönüştürülmesi, "anlama"nın okumayla zorlanması elbette ki ancak yine bize Hegel'in verdiği ipuçlarına göre yapılabilir. Bu yapıldığı anda da Hegel'in metni belli bir anlamda aşılmaktadır. Diyalektik söylenceyi bütünüyle aşabilir miyiz? Bu sorunun olası yanıtı-bugün için- bu yazının sonucu olabilir mi?

SONUCUN İZİNDE

Tarihin nasıl sona ereceğinin öyküsünü içeren diyalektik söylence aslında başka bir söylencenin, insanın aklını kullanarak doğaya egemen olabileceğini anlatan ay-

dınlanma söylencesının karşıtıdır. Yine de bu iki söylencenın ortak bir noktası var. Jean-François Lyotard butun bu tur anlatıların bilgının genelgeçerlığını güvenceye almaya, bılgıyı "haklı çıkarma"ya yaradığını vurguladıktan sonra aydınlanma söylencesıyle diyalektık söylenceyı bu haklı çıkarmanın iki bıçimi olarak belirliyor: "Bılgının kahramanı" olarak ya da "özgurlük kahramanı" olarak özne[3]. Kant'ta bu özne "halk"tır, oysa Hegel'de "spekülatif tın"dir. [9] Birinde "kategorik buyruk"a uyan ıyı vatandaş, ıyı vatandaşların devletine varılır, ötekinde "dizge"ye ve tarihin sonuna. Yukarda Hegel'in aydınlanmacı "aklını kendi kullanma" ilkesini tının doğada kendini dışlaştırmasının özneye yansıyan yanı olarak yorumladığına dikkati çekmiştım. Denilebilir ki, bu ıkı söylence arasındakı ortaklık soyut kalmamakta, gerçekte dıyalektık söylence aydınlanmacı söylenceyı içine alarak genişletmektedir ("buyume"nin daha özel anlamı da burada belirlenmektedir).

Gözlerimızı Turk toplumu ve kulturune çevırecek olursak şu durumu görürüyoruz: Türkiye Cumhurıyetı'nın kurulmasıyla Aydınlanma'nın bir devamı sayılabilecek pozıtivizmi kendısıne resmi görüş yapan toplumumuz, dıyalektık görüşu ancak Marxçılık üzerınden, Marxçılığı da çoğun aydınlanmacı bir yorumla ele alarak ızlemeye çalıştı. Hegel felsefesi ve onun temsil ettiği kultur-tarih-bılınç sorunları bızdekı aydın kesımı çın bır arka-plan olarak kaldı, doğrudan doğruya ve yeterli bir ılgıye kavuşamadı. Aydınlanmacı-pozitivist söylence kendi dın ve jeopolitik koşullarla belirlenen tarihını kavramava elvermediği için de özellikle burada bir boşluk oluştu. Dıyalektık tarih anlayışını ızleyemeyen, özellikle onun -Marx'ın da paylaştığı- **evrensellik**, genelgeçerlik savına beslenip hesaplaşamayan aydın kesımı kendını bir süre sonra canlanan yerel söylencelerın kucağında buldu. Dın, hatta ulusallık ideolojisi ve özellikle bu ıkıncısının bır uzantısı olarak sunulan folklor buna örnek olarak gösterılebilir. Belırtılen ızleme eksıklığının felsefi dusunmenın henuz emekleme çağında olmasından, çevırılerın yetersızlığınden ve dille ılgılı zorluklardan ıleri geldiği soylenebilir. Ancak yerel soylenceler de olusmuş bır bılımsel bılgı bırıkımını (özellikle tarih bilgisini soylemek istiyorum) geçerlı kılmaya yonelemiyor: Çünkü bu bilgı çok eksik. "Aydın"lar bu birikimi varsayıyor, ya da düşlüyor, ama gerçekte edınmeye yanaşmıyor. Böylece bu içerikten yoksun soylenceler kımı zaman Aydınlanma söylencesine seçenek olarak konuyor ("tutucu ve gerıcı goruşler"), zaman zaman da bir türlü temellendirılemeyen bir ozgunluk iddiasıyla "sentez"ler deneniyor (Kemal Tahır ve Sencer Divitçioğlu'nun tarih görüşleri). Türk kültürü aydınlanmacı söylenceden de, ona seçenek olarak getırılmek istenen yerlı soylencelerden de daha bir süre vazgeçeceğe benzemiyor. Kuşkusuz bir soylenceyi aşmanın yolu, onun karşısına yenı bır söylence koymak, sonra tam aşılamadığı için de bu söylenceleri yapay bır bıçımde birleştırmek değildir. Bugünkü sorunlarımız (Batı'da ve bizde) **büyüme ideolojisinin** (gıtgıde büyume, doğayı ve başka büyümeleri yok ederek, butün büyümeyi teke indirerek buyume ideolojisinin) sorunlarıdır. Bu ideolojinın ardında metafizik söylencesi var: Kant'ta bılgı yetısının sınırlarının -kaldırılmadan- genişletılmesi, Hegel'de tının kendını gerçekleştirmesi. Büyüme sorunlarının çözumü toplumun sonsuzl?) buyumesinden değil, toplumların, aynı zamanda doğa ile toplumun birbirine yaklaşmasından, kısaca dünyanın küçulmesinden gelebılir. Tarıh sona ermeyecek, fakat bir gun yenıden yazılacaksa, bu tarih ancak doğanın toplumla içiçe geçmesının, kuçuk dünyaların bulgulanmasının tarıhı olarak yazılabilir.

Bununla hıç kuşkusuz yaşamı ayakta tutan tum söylencelerın, öykü ve anlatıların sona erebileceğını söylemek ıstemıyorum. Belki bılimsel bilgı, ama asıl "tarih" söylencesiz olamaz. Ancak bu söylenceye butunuyle teslim olmak başka bir şey, söylen-

cenin içinde bulunan "söylem"i, "anlama"nın içindeki "okuma"yı özgür ve etkin kılmak, "büyüme"nin adını "küçülme"ye çevirmek, sonsuzu parçalamak, atomlarla değil, ilişkilerle düşünmek başka birşeydir. Buraya varan yol varmakla kalmamakta, vardığı yeri daha ileriye götürmektedir. Tüm etki alanıyla ve günümüz için hesaplaşarak alındığında Hegel Felsefesi'nin, başlıca sorunları bunlardır

NOTLAR

1. Edmund Burke, **A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas Of the Sublime and Beautiful**, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Bickers and Son Ltd.: Londra 1830, C.1 , s. 147 vd.
2. G.W.F. Hegel, **Tinin Görüngübilimi** (çev. Azız Yardımlı), Idea, İstanbul 1986, s. 488; G.W F. Hegel, **Phaenomenologie des Geistes** (yay. Wolfgang Bonsiepen-Reinhard Heede), Felix Meiner, Hamburg 1980, GW, C.9 , s. 433. Türkçe çevirı yuzeysel olarak değiştirilmiştir. -Ö.S.
3. **Agy**, s. 489; **Agy**, s. 433.
4. Önay Sözer, **Selbstbewusstsein und Objekt bei Hegel und Husserl - Anhand des Strukturalismus von R. Jakobson.** Hegel-Jahrbuch 1979, (yay, Wilhelm Raimund Beyer), Pahl-Rugenstein: Koln ,980, s 424-435; 433
5. Önay Sözer, **Agy**, s. 427 vd.
6. Önay Sözer, 'Der Weltgeist und die "Rede des Geistes" als das Problem der Bildung", **Hegel Jahrbuch 1981/82**, (yay. Wilhelm R Beyer), Jouvence, Roma 1986, s.97-108.
7. Önay Sözer, 'Die dialektische Bedeutung des Sittlichen in der Tragödie und das System der Bedurfnisse", **Hegel-Jahrbuch 1984/85**, (yay. Heinz Kimmerle-Wolfgang Lefèvre-Rudolf W. Meyer), Germinal, Bochum 1988, s. 251-261
8. Bernard Dupriez, **Gradus, Les procédés littéraires (Dictionnaire)**, Union generale dEditions, Paris 1984, s 290.
9. Jean-François Lyotard, **La condition postmoderne**, Les EJitions de Minuit, 1979 Paris, s. 53.
10. **Agy**, s. 57.

TÜSTAV

hegel fenomenolojisinde bilinç diyalektiği

ufuk yaltırak

1. FENOMENOLOJİ'NİN TARİHSEL KONUMU

Fransa'da devrim başladığı yıllarda genç Hegel küçük bir üniversite şehri olan Tübingen'de arkadaşları Schelling ve Hölderlin ile "özgürlük ağacı" dikerken insanlığın yeni bir çağını da karşılıyorlardı. Hegel için bu olay parlak bir güneşin doğuşuydu ve bütün düşünen yaratıklar bu çağı beraberce kutlamışlardı.

Devrimden sonra Fransız orduları ilk kez 1806'da Jena'da Hegel'in içinde yaşadığı feodal Prusya Devleti'nin ordularıyla karşılaştığı sıralarda, o **Geist'ın Fenomenolojisi** ile uğraşıyordu. Bu uğraşı yaşanan çağın uzaklarında herhangi bir felsefi sorun değil, tersine çağının olaylarıyla felsefede hesaplaşmasıydı. Toplumlar çalkalanırken felsefe buna seyirci kalamazdı ve Hegel'in uğraşısı da çığır açan bu çağa uygun düşünsel anlatımı, uzun zamandır Jena'da geliştirmeye çalıştığı sistemi içinde belirleme ve Geist'ın (Tin) bu çağa uyacak yeniden kavranışını ortaya koyma amacı güdüyordu.

Bu bir aydınlanma çağıydı, artık bireylerde ve toplumlarda bu aydınlanmaya uyacak düşünce biçimi ya da bu düşüncenin oluşumu başlatılmaktaydı. İnsan düşüncesinin gelişimi yeni bir anlatıma kavuşmalıydı: "Ayrıca, zamanımızın yeni bir döneme doğru geçiş ve doğuş zamanı olduğunu görmek zor değildir."[1] derken bunu dile getiriyordu.

Bu geçiş döneminde yapılması gereken, ilkin Geist'ın alışılmış yargılardan kurtarılması ve ona yeniden canlılığının kazandırılmasıydı. Bu ise Geist'ın kendi hareketini başlatması, kendisini yeniden yaratmasıydı. İşte Hegel için çağa uygun felsefi düşünce ancak Geist'ın kendi oluşumu ile birlikte kavranmasıyla başlamalıydı. Bu ise alışılmış felsefi yargılara tersti, ama önemli ve zor olan da bu yeni **anlatımı** (Darstellung) oluşturmaktı: "En kolay iş, içeriği ve sağlamlığı olan şey hakkında karar vermektir, zor olan ise onu yakalamaktır; en zor olan ise her

ikisini birleştirip onun anlatımını yaratmaktır."[2]

Geist'ın Fenomenolojisi'nın temel işlevi bu söz konusu "anlatımı" oluşturmak ve kavratmaktır. Bu nedenle Hegel öktenci bir tavırla işe baştan koyulur; anlatımı yapılacak olan duyumsal kesinliğe dayanan görünüş bilgisidir; ama görünüş bilgisinin kendi başına, bağımsız bir bilinç davranışı olarak ya da sınırları belli bir bilgi türü olarak ele alınıp incelenmesi söz konusu değildir. **Geist'ın Fenomenolojisi** yapıtıyla Hegel, görünüş bilgisinin kendisinden çok, onun diyalektik süreç içinde Mutlak Bilgi'ye doğru gelişmesinin anlatımını göstermeyi dener.

Bu anlatım, görünüş bilgisinin Mutlak Bilgi'ye varışını konu alır. Temel olarak göstermeye çalıştığı, özne - nesne özdeşliğine dayanan bilgikuramsal kavramların kendi hareketleridir (Bewegung) ve anlatımın yapısı gereği kurulmak istenen tüm sistemde bu kavramların özdeşliğini göstermeye dayanır. Aynı şekilde mutlak varlık, Hegel felsefesinin bu kavramsal hareketiyle özne - nesne özdeşliği olarak kendisini ortaya koyar

Hegel, **Geist'ın Fenomenolojisi** ile kendinden önceki tüm felsefeleri özümlediğini, onların Geist'ın gelişme yolunda uğraması gereken duraklar olarak ancak kendi felsefesinde bütünselliğe kavuştuğunu savunur. Ona göre **Fenomenoloji**'de çizilen yol, tüm felsefi düşünceleri birbirinden kopuk ele almayıp onların sentezine varan, düşünce tarihi olarak aralarındaki zorunlu bağı gösteren bir yoldur. Bu yöntem onun önceki felsefelerden en önemli ayrılığını gösterir. Hegel için kendi felsefe sistemine kadarki felsefe tarihi, kendi Geist kavramının oluşması için zorunlu aşamalar, düşünce biçimleriydi...

Hegel'e göre her felsefi düşünce belli bir dönemin bilincini yansıtır ve kendi tarihsel ortamı da bilincin yeni bir biçim aradığına işaret etmektedir. Artık insan bilinci çağına uygun gelişmesini Hegel felsefesinde gösterecektir. İşte **Geist'ın Fenomenolojisi**'nde bilinç anlaşılmadık bir ereğin ardındadır. Bilinç bu yeni biçimiyle Mutlak olanın bilgisini aramaya yönelmiştir. Gerçekten de Hegel'in bilince olan bu sonsuz güveni, özellikle Kant'ın "Ding an sich" olarak bilinemeyen varlık anlayışının egemen olduğu bir çağda yepyeni bir düşünceydi.

Hegel için artık böyle bir bilginin olanağı yaşanan geçiş dönemiyle açıklık kazanmıştır; yapılması gereken zamanın gerektirdiği bu bilimsel görevi yerine getirecek bilimi oluşturmaktır. Felsefenin bilime yükselişini gerçekleştiren bu zorunluluk içinde yeni bilinç anlatımını bulacaktır: "Bilginin bilim olacağına ilişkin içsel zorunluluk onun kendi doğasında bulunur ve bu konuda yeterli açıklama felsefenin kendi anlatımıdır."[3]

Hegel'in, insan bilgisinin varlığın özünü kavrayacak bilime kavuşacağına inancı büyüktür. Tüm Fenomenoloji bir felsefe olarak bu bilimselliğin kendisidir; bu yapıtta insan bilincinin bu bilimsel gelişimi diyalektik bir süreç olarak anlatılır: "Geist'ın Fenomenolojisi'nin genel olarak anlatımını yaptığı şey bilimin ya da bilginin bu oluşumudur. Bilginin başlangıç hali ya da dolaysız Geist, Geist'dan yoksunluktur, duyumsal bilinçtir. Gerçek bilgiye varmak için ya da bilimin salt kavramın kendisi olan öğesini oluşturmak için bu bilgi uzun bir yol boyunca işlenmek zorundadır. İçerik ve biçimlerini kendi içinde gösteren bu sürecin belirtilmesi bilimsel olmayan bilincin ve bilime doğru bir yol göstermesinin sunuluşu olmayacak, dahası bilimin kuruluşunun ta kendisi olacaktır."[4]

Duyumsal bilinç insan bilincinin ilk anlatım biçimi olarak "uzun bir yol boyunca işlenmek zorundadır". Bu özelliğiyle **Geist'ın Fenomenolojisi** pedagojik bir içerik taşır. Amaç, Geist'ın bilgi süreci olarak gelişimini göstermek ve bu

sürecin bireysel bilinçlerde kavranmasını sağlamaktır. Bireyler tarihsel nitelikteki insan başarılarının Geist'ın gelişiminde ne anlam taşıdıklarını öğrenmelidir: "Tek birey tüm Geist'ın oluşum aşamalarını Geist'dan uzak kalmış biçimler ve olgunlaştırılmış, düzeltilmiş bir yolun aşamaları olarak öğrenmek zorundadır.."[5] Böylece **Geist'ın Fenomenolojisi** çift anlamlı bir görevi yüklenmiş oluyor. Daha önce belirtilen Geist'ın oluşumunun diyalektik anlatımı ile birlikte: a) Dünyanın oluşum sürecinin **anlatımı** (Geist'ın çeşitli kültür biçimleri olarak gelişme süreci). b) Bireysel bilincin oluşumunun **anlatımı** (Duyumsal bilgiden başlayıp Mutlak Bilgi'ye doğru gelişme süreci).

Hegel için gerek Geist'ın gerekse birey bilincinin oluşumu birbirinden kopuk iki alan, iki ayrı süreç değildir. İnsan bilincinin gelişmesi, onun tüm alanlarda tarih boyunca kazandığı birikimlerle, Geist'ın gelişme uğrakları olan kültür biçimlerinin uğraklarına paralel bir süreçtir. Bu paralellik onları bir yerde aynı sürecin anlatımı olmaya götürür. Birey kendi gelişimini Geist'ın gelişiminde, Geist da gelişimini bireysel bilincin gelişiminde bulur.

Böyle bir **bilgikuramsal anlatım** yine bilgi kuramında alışılmış kavramların yeniden değerlendirilmesini, gerekirse onların geçersizliğinin kanıtlanmasını gerektirir. Hegel, bunu **Geist'ın Fenomenolojisi**'nde kurmaya çalıştığı sistemi için felsefenin bilim olarak sistemleşmesi için zorunlu görür. Özellikle **Geist'ın Fenomenolojisi**'nin yazıldığı dönemde egemen olan Kantçı bilgi kuramı aşılmalıdır.

2. KANT'IN BİLGİ ANLAYIŞININ ELEŞTİRİLMESİ

Hegel Geist'ın Fenomenolojisi'ne bilgi kuramında doğallık kazanmış, ama aşılmasının gerekliliğine inandığı bir "doğal düşunce"nın eleştirisi ile başlar. Bu "doğal düşünce", bilgiyi "alet" ye da "araç" olarak kavrayan Kant felsefesinin bilgi anlayışıdır.

Hegel, doğruluğu (Wahrheit) kapsayan bir bilgi anlayışına gelmeden bilgi kuramındaki araştırma nesnesini açıklar: Mutlak'ın kendisi. "Felsefede konunun özüne, yani doğruluk içinde yer alan gerçek bilgiye gelmeden önce bilginin, Mutlak'ın kavranılmasına yarayan bir alet ya de bunu gormemizi sağlayan araç olarak ele alınması uzerinde anlaşmaya varma zorunluluğu doğal bir düşunce halini almıştır."[6]

Hegel kendi bilgi anlayışındaki nesnesini baştan kor; artık söz konusu olan tanınmayan, bilinç dışında bir nesnellik değildir. Tersine bilgi "alet" de olsa "araç" da olsa kavraması gereken şey Mutlak'tır. Hegel her şeyden önce bilgi nesnesinin, bilginin "alet" ya da "araç" olmasından daha önemli olduğunu vurgulamak ister.

İnsan bilgisinin ele alacağı konu, en basit nesneden hareketle Mutlak'ın bilgisine kadar olan bilgi ve bilinç sürecinin anlatımıdır, kısaca Mutlak olanın kesintisiz gelişen bilgisidir. Böyle bir bilgi süreci Kant'ın, bilginin zorunlu koşulları ve araçları olan uzay - zaman ve kategorilerden oluşan sınırlı bilgi formlarıyla araştırılamaz. Kant'ın böyle bir iddiası zaten yoktur. İşte Hegel, araştıracağı bilginin Mutlak'ın bilgisi olduğunu belirtir belirtmez Kant'ın insan bilgisinin formları yine Kantçı kullanılışlarıyla yetersiz kalır; çünkü Mutlak'ın araştırılması bilgi yetilerindeki sınırlılığı ortadan kaldırır.

Kant'ın bilgi kuramında belirleyici olan ve felsefenin bu alanda yapması gereken şey, insandaki bilgi yetilerinin araştırılmasıdır. Ona gore bu araştırmanın vardığı sonuç açıktır; biz nesneleri bize göründükleri oranda tanıyabiliriz, yani

onların birer görünüş ("Erscheinung") olarak tanınması söz konusudur. Ama onlardaki kendindelik, kendinde şey ("Ding an sich") bizim bilgi yetimizin dışında bir varlık alanıdır.

Görünüşler dünyasını aşan, bu kendinde olmanın alanı bilgiden bağımsız ve bizim salt düşüncemizin varamayacağı bir yer olduğundan, yapılması gereken bilgi yetisinin varabileceği sınırları çizmektir.

Kant'a göre bilgimizin doğruluğunu araştırmak, kendi bilgi yetimizin nerelere kadar varacağını araştırmaktan önce gelemez. Araştırılması gereken, bilginin doğruluğundan ve kriteriumdan önce bilgi yetimizin sınırlarıdır. Böylece Kant bilginin doğru olandan ya da Mutlak'tan apayrılığını şart koşar; görünüşler alanı ile "Ding an sich" alanı hiçbir zaman çakışamayacağı ve aralarında Hegel'in kanıtlamaya çalışacağı türden bir özdeşlik söz konusu olamayacağından bilgimiz Mutlak olanı gösterme ya da tanıma becerisinden uzaktır.

Kant'taki bilgi ile Mutlak'ın ve bilgi ile doğruluğun birbirinden kopukluğu Hegel'in eleştirisinin temelini oluşturur. Çünkü Hegel, bilginin tarihsel bir gelişim süreci sonucunda Mutlak olana varıp onunla özdeşliğini kanıtlayacağını Fenomenoloji'de göstermeye çalışır. Hegel için, "..doğruluk içinde yer alan gerçek bilgi,"[7] felsefenin konusudur, bilginin kendisi doğruluktur ya da doğru olandır. Böyle bir "gerçek bilgi"yi alet ya da araç olarak kavramak onu daha baştan Mutlak ve doğruluk alanından koparmak demektir. Hegel'e göre bu, bilgi ile doğruluk ilişkisini baştan koşullamak anlamına gelir ve aynı zamanda "alet" ya da "araç" olan bir bilgiden bağımsız nesneler üzerinde doğruluğa, Mutlak olanı kavrama anlamındaki doğruluğa erişemeyeceğiz demektir. Bu ise Hegel'in, bilgimizin Mutlak olana koşulsuz (aletsiz-araçsız) kendi kendisini yansıtmasıyla, kendisini gelişim sürecinde aşmasıyla erişeceği düşüncesiyle çelişir. "Çünkü bilgi, Mutlak özü gösteren aletse, bu aletin bir şey üzerinde kullanımı o şeyi kendisi için nasılsa öyle bırakmaz, dahası onda bir oluşum ve değişime yol açar. Ya da bilgi bizim etkinliğimizin aleti değil de, bir anlamda doğruluk ışığının bize varıncaya kadar arasından süzüldüğü edilgen bir ortamsa, onu yine kendinde olmasıyla değil, tersine bu ortamdan geçerken ve içinde nasılsa öyle alırız. Her iki durumda da kendi ereğinin dolaysız tersini doğuran bir aracı kullanmış oluruz, ya da temelden tutarsız olan genellikle bir araç kullanmamızdır."[8]

Oysa Kant Mutlak olanın doğruluğuna varılamayacağını baştan kor. Onun sorunu böyle bir doğruluğa varmak değildir. Mutlak'a varmak Kant'ın değil, Hegel'in sorunu . Ve bu sorun da bilginin önündeki engelleri oluşturan alışılmış bir "doğal düşünce"nin aşılmasıyla çözülecektir. "Alışılmış biçimiyle gerçeklik olarak adlandırılan şey felsefece kuşkuyla gözlemi yapılandır, görülebilen şeydir ama kendinde ve kendi için gerçeklik değildir."[9] Bu alışılmışlığın aşılması Hegel için bilginin salt biçim ya da kategorilerden kurtulup Kendinde varlığa yönelmesiyle olanaklıdır. Ama bu yönelme Kendinde varlığın hem kendinde ve hem de kendi-için olmanın diyalektiği içinde olur. Oysa Kant'da yolu kesilmiş bir an sich (kendinde) vardır ve bu yüzden Hegel, bilgilenme sürecinin gerçek diyalektik bileşimini Kant'da bulamaz. Diyalektik bileşim, onu oluşturan karşıtların her birinin gelişimini şart koşar. Kant'ın bilgikuramında bu anlamda bir bileşimin oluşamamasının en önemli nedeni, kendinde varlığın (Ding an sich) kategorilerle ve önceden belirlenen bilgi formlarıyla Mutlak düşünceye dek varabilecek olan Kendinde'nin diyalektik anlatımının engellenmiş olmasıdır.

Ayrıca Kant'da bilginin içeriğini oluşturan nesnel dünya ya da çokluk hiçbir tarzda bilginin formuyla aynı olamaz. Bunlar apayrı alanlardır. (I) Bilgiyi oluştu-

ran oğelerden bırı duyumsal dunya ya da duyarlık (Sinnlichkeit) olmasına rağmen asıl bılgı olayı bilincın bu kategorıleri ve bılgı formlarıyla gerçekleştirilir. Empırık gerçekçilik ancak anlama yetısının becerıleri tarafından, yanı kategorıler ve bılgı formlarınca alınıp bılgının oluşmasında kullanılır.

Görunuşlerın ardındaki dünyanın tanınamayacağı baştan belirlenınce öznenın önünde yalnız görünüş nesnesi kalır. O zaman da gorunuş ile kendinde varlığın dıyalektık bır bağının soz konusu olmayacağı açıktır. Böyle bir nesne anlayışını Hegel kabul etmez. Özne - nesne özdeşliği temelıne dayanan bır felsefede bılınemeyen bır nesnel alan olmadığı gıbı çelişkının yer almadığı bır kendinde varlık da olmaz. Bu nedenle Hegel'e göre Kant'ın bılgıkuramında oznel ve nesnel dünyanın gerçek bır bileşımı vernne gelemez. Kant buyuk bır başarıyla duyarlık ve anlama yetısının (Verstand) dıyalektık ayrımını gostermış ama onların dıyalektık bileşımını yapmamıştır.

Fenomenolojı'de Hegel Kant'ı elestırırken ondan hıçbır alıntı yapmaz, hatta adını pek az verde belırtır. Bunun nedenı, eleştırısını yalnız Kant'a değil, bılgıyı bır **organon** olarak goren butun Yenıcağ bılgı anlayışına yoneltmesıdır. Gerçı eleştırısını yoğunlaştırdığı dusunur Kant'dır ve gerek yaşadığı zaman gerekse ışlediği sorunsal bakımından kendısıne en yakın fılozof odur, ama tek hedef o değıldır. Bu nedenle kapalı bır dil kullanır. Oysa **Kucuk Mantık** dıye de bılınen sonraki yapıtı **Anahatlarıyla Felsefi Bilimlerin Ansiklopedisi**'nde Kant'dan soz ederek keskın bır eleştırı yapar: "'Bız' dıyor Kant, 'aracı kullanılacağı ışe gırışmeden önce tanımalıyız, cunku arac yetersızse, butun çabalarımız boşa gıder.' .. Sözcüklerle aldatılmak ıstemıyorsak, bunun neye varacağını görmek kolaydır. Başka araçlar soz konusu olduğunda, bız onları uygulanacakları belli bir ışe gırışmeden başka yollarla sınayabılır ve eleştırebılırız. Ama bılgının incelenmesi ancak bır bılgı edımıyle yapılabılır. Araç denen bu şeyı incelemek onu bilmekle aynı şeydır. Oysa bılmeden önce bılmeye çalışmak Scholasticus'un yüzmeyi oğrenmeden önce denize gırmeme bılgece kararı kadar saçmadır."[10]

Hegel'ın Kant'ı eleştırısı tek yanlı değıldır. Hegel Kant'ın bilgi sürecindeki zorunlu karşıtlıkları gostermış olmasını onun felsefesının buyuklüğü olarak nıtelendırır. Bu başarı Kant'ın akla (Vernunft) tanıdığı özgurluk ile gerçekleşmış ve onun sayesinde "duyarlık - anlama yetısı" (Sinnlichkeit - Verstand), "gorü - kavram" (Anschauung - Begriff), "içerik - bıcım" (Innalt - form), "çokluk - birlik" (Vielheit - Einheit) dıyalektık karşıtlıkları ortaya koymuştur.

Nesneler dünyasındakı tanınamayan Kendinde varlığa rağmen Kant "bilgının ozerkliği" (Spontanität der Erkenntnis) olarak ileri surduğu anlama yetısında bılgının etkınlığını ve bu anlamda belli bır "objektif"liği göstermıştır. Bu objektıflik çağın felsefi akımları olan emprızm ve rasyonalızmın tek yanlı tutumları karşısında anlama yetısının bırleştırıcı gücunden ve bılgı formlarıyla, kategorılerle duyumsal olanın bileşımınden kaynaklanır. Objektıflik anlama yetısının duyulur dunya ile kurduğu bırlıktır. Anlama yetısının bu bağımsızlığı ve etkınlığı, emprızmın ve rasyonalızmın bılgıkuramındakı egmenlığı duşunulurse buyuk bır yenılığı ıçerır.

Kant, anlama yetısını edılgenlikten kurtarıp ona ozgurlüğünu vermıştır. Ama bu özgürlüğü yine kategorıler ve bılgı formlarıyla sınırlamış, soyut ve belırlenmez bır "Kendinde" anlayışı ile duyulara dayanan nesne dunyası ile anlama yetısı arasındakı gerçek bağı kuramamıştır. Fakat Hegel ıçın onemlı olan belırlenmez bır "Kendinde"ye rağmen Kant'ın salt aklın antınomılerını gostermış olmasıdır. İdeler dünyasında da olsa bu çelişkilerın akıl (Vernunft) öğretısınde gösterılmesı

Hegel için önemlidir: "... Kant'ın başarısı kategorileri ve formları belirtemesi, insanın bilgi yetilerinin mutlak bir yöne çevrilmesi değildir, tersine onun başarısı daha çok 'aşkın düşünme gücü' olarak akıl düşüncesini başlatmış olmasıdır."[11]

Yine Hegel'in Fenomenolojisi'ne dönersek, Kant'a yapılan eleştiri "doğal düşünce" olarak bilginin "alet" ya da "araç"lığı üzerinde sürer. " ..temelden tutarsız olan genellikle bir araç kullanmamızdır" derken Mutlak olanı ya da doğruluğu araç olan bilgiden kurtarmayı, onun aletliğinin ya da araçlığının göstereceği sınırları kaldırmayı, bilginin Mutlak olanla ve nesne ile olan özdeşliğini içerecek bir bilgi kuramına yol açmayı amaçlar.

Böyle bir özdeşlik Kant'da bilgi ve "Ding an sich" alanının birbirinden ayrılışıyla ve bilginin sınırlarının belirlenişiyle olanak dışı kalmıştı. Sınırlanan bilginin kendi dışındaki bir alanın doğruluğunu tanımaya çalışması Kant'a göre yanılgılar doğuracaktır. Hegel, Kant'ın bu yanılgı "korkusu"na karşı çıkar: "Bu arada yanılgıya düşme korkusu, aynı kuşkuya kapılmadan işe başlayan ve gerçekten bilen bilime karşı bir güvensizlik doğuruyorsa, neden bu sonu olmayanın tersini kovup, bu güvensizliğe karşı bir güvensizlik duymayalım ve bu yanılma korkusunun kendisini yanılgı olarak belirlemeyelim?"[12]

Hegel'ın bilgi - mutlak - nesne özdeşliği temelini özne - nesne özdeşliğinde bulur. Felsefenin ereği bu özdeşliği göstermektir. Kant'ın özneye nesne karşısında ve Mutlak olan karşısında sınırlar koyması bu türden bir özdeşliği baştan olanaksız kılar. Hegel için nesne öznenin başka bir biçimidir ve "gerçek bilgi" özne ve öznenin başka bir biçimi olan nesne ile özdeşliğe dayanır. Öz olarak:

Kant'ın sorunu: Bilgi yetilerinin araştırılması temeline dayanan bilgi ve mutlak olanın kopukluğunu göstermek, bilginin sınırlarını koymak...

Hegel'in sorunu: Bilgi yetilerinin araştırılması felsefenin amacı değildir. Gerçek bilgi doğru olandır ve felsefenin (özet olarak Fenomenoloji'nin) amacı bunu özne-nesne ya da bilgi-Mutlak özdeşliğinde göstermektir.

Böylece Kant'ın öznesi bilgi-Mutlak ayrılığına dayanarak şeyler dünyasında genellemeler ya da düzenlemeler yaparken, (II) Hegel öznenin kendisinin tarih süreci içinde araştırılmasını gündeme getirir ve Kant'ın tam tersine, her türden koşullanmanın dışında bir bilincin (doğal bilinç) özne olarak incelemesini yaparken onun kesin bir bilgisine (Mutlak olana) varmayı da hedef alır.

Hegel'in Kant'ın bilgikuramında en çok karşı çıktığı nokta: Kant'ın öznevi incelerken ona sınır ya da koşul koyması, bilgi ve "Ding an sich" alanlarını birbirinden koparmasıdır. Bilinmeyen ama doğru olabilecek bir Mutlak varlığın dışında bir bilgimizin olabileceği, ama bunun doğruluğundan kuşku duyulmasını Hegel, Kant'ın bilgikuramındaki "doğruluktan korkma" olarak adlandırır: "Bu (kuşku) **bilgi** hakkındaki **tasarımları alet** ve **ortam** olarak ve dahası **bizim kendimizle bu bilgi arasında** bir **ayrımı** önceden koşullar, ama özellikle belirlediği: **bir yanda** Mutlak **öte yanda** gene Mutlak'dan ayrılmış ve kendi için **bilgi**nin gerçek olarak konmasına ya da Mutlak'ın dışında olan bilginin aynı zamanda doğruluğun da dışında olmasına rağmen doğru kabul edilmesidir ki, bu durum yanılgıdan korkma adı altında daha çok doğruluktan korkma olarak kendini göstermektedir."[13]

Hegel Mutlak olanın bilgiden koparılmasına dayanan Kantçı bilgikuramını eleştirirken bu kuramın:

1) Mutlak olarak doğruluk,

2) ". .Mutlak olanın dışında kalan bilginin aynı zamanda doğru kabul edilmesi..."[14] ayrımıyla ortaya çıkan doğruluk kavramının çelişik olduğunu ileri sürer.

Hegel'e göre Mutlak olanla doğruluk birbirini bütünüyle içerirler: "...Mutlak yalnız başına doğru, doğru yalnız başına Mutlak olarak kendisini gösterir."[15] Hegel nasıl olup da bu sonuca vardığını, daha doğrusu eleştirisini yaptığı bilgi anlayışı bağlamında bu sonuca nasıl vardığını Fenomenoloji'nin anlatımıyla göstermek istiyor. Bu, onun varlık felsefesinin özünü oluşturan temelin de kendisini anlatım sürecinde göstermesidir.

Hegel'in Mutlak ve doğruluk olarak kastettiği "varlık"tır. Kuşkusuz bu varlık, herhangi bir biçimde ya da çokluk içinde bir "varolan" değildir; tüm varolanların özünü oluşturan "varlık"tır, varlık kavramının kendisidir. (III)

Hegel'ın tum varolanların ozunu oluşturan bu varlık kavramına varmada bilince olan guveni sonsuzdur. Bu, Kant'ın bilince verdiği sınırlı ve koşullu ozgurlüğü çok aşar. Hegel için bu, yeni bir bilimin (felsefenin) habercisidir. Artık eski kavramlar ve Mutlak'ın tanınamayacağını ileri sûren duşunceler bir kenara bırakılmalıdır: "Bilgiyi, Mutlak'ın yakalanacağı bir araç olarak ya da kendisiyle doğruluğu gorebileceğimiz bir ortam olarak alan boylesi yararsız düşünceler ve anlatımlar, tüm bu Mutlak'tan kopuk bir bilgi ve bilgiden kopuk bir Mutlak anlayışının vardığı ilişkiler ve bu tur ilişkilerin koşullamalarından doğan, bilimin yetersizliği ile ilgili sozde nedenlerle bilimi yukunden kurtarmalar; aynı zamanda ciddi ve isteklı bir uğraş gorunumu yaratma çabası ve yine her şey hakkında sorulara sanki sıkıntı ve zahmetlerle bulunmuş izlenimini uyandıran cevapların tumü rastlantısal ve istemsel duşunceler olarak bir kenara atılabilir ve hatta anlamları sanki genel olarak geçerli koşullanmış Mutlak, bilgi, nesnel-öznel ve diğer sozcuklerin kullanımı aldatmaca olarak nitelenebilir."[16]

Fenomenoloji'nin amacı genel anlamda Geist'ın bilgisini, onun bilgilenme sürecini ve bu diyalektik süreç içinde tüm kavramların oluşumunun anlatımını yapmaktır. Kavramlar ya da belirlenimler kendi gelişimleri içinde kendilerini gosterecektir. Çunkü Hegel için onların kendi anlatımını yapacakları yol Kant'-daki anlamda kapatılmamıştır. Hegel yukarıdaki eleştirisine kavramlar hakkında onceden belirlemeye karşı çıkarak devam eder: "Çunkü, anlamlarının bir yandan genel olarak bilindiğine bir yandan da kavramlarına sahip olunduğuna ilişkin bu on koşullama daha çok, temel sorun olan kavram kovmayı gozardı eder gorunumundedir."[17]

Sorun, bilincin en basit bilgisinden felsefi bilgiye doğru olan gelişimi araştırmaktır. Koşulsuzluğa dayanan bu araştırma ozne ve nesneyle ilgili ayrımlar da yapmaz. Bu anlamda bilginin anlatımı aynı zamanda bilincin kendi anlatımıdır, ote yandan Hegel'ın bilgikuramının göstermeye çalıştığı ozne-nesne ozdeşliğini de içerir. İşte başlangıçta da ozne-nesne ozdeşliğinden yola çıkarak kendisini gosteren bilim ("belirginleşen bilim") felsefedeki yanlış görüşleri ortadan kaldıracaktır: "...çünkü onlar bilginin sadece belirginleşen bilim karşısında dolaysızca kaybolup gidecek olan boş görüşlerini oluştururlar."[18] Ortadan kaldırılacak yanlış goruşler, doğruluğun olçutunu bulduklarını iddia eden görüşlerin hepsi, daha açık soylenirse, Descartes'dan Hegel'e kadar geleneksel bilgi anlayışının kendisidir. Rasyonalizm ile empirizm, bilginin kaynağı konusunda tam karşıttırlar; ama bu karşıtlığı eritecek, hatta anlamsız kılacak daha onemli bir konuda birleşiyorlardı: Bilgi bir araçtır. Kant, ikisini de eleştirerek bir senteze ulaşmaya çalışmıştı; ama o da bilgiyi bir araç olarak goruyordu. Yenıçağda bilgikuramı temel disiplin olarak mantığın ve mantığa dayanan deduktiv ontolojinin yerini alma çabasındaydı. Aristoteles'in mantığı organon (araç) olarak belirtmesi gibi şimdi de bilgi kuramı bütun bilginin organon'u sayılıyordu.

Hegel'in çıkışı bu anlayışa karşıdır. Tutumu radikaldir ve "felsefenin hareket noktası ne olmaladır" sorusu onun önceki felsefelerle hesaplaşmasında sürekli sorduğu, yanıtlarında onlarla kendi sistemini temelden ayıran bir sorudur. Bu nedenle Hegel önceki bilgikuramlarına "geleneksel" der. Rasyonalizm, empirizm ve kritisizm doğruluğun ölçütünü bulduklarını ayrı ayrı idda etmişlerdi Bilginin kaynağı konusunda ne kadar farklı olsalar da bir önyargıda birleşiyorlardı. Onları birleştiren yanılgı, bilgikuramının bütün bilgiden önce gelme ıddiasında yatıyor. Hegel'e gore bu olamazdı, çünkü bütün bilgiyi sınayacak bir dayanağın kendisi de bilgidir, onun da sınanması gerek. Bu çerçeve içinde kalındıkça sınama sonsuzca geriye gider (infinite regressus) ve ölçüt bulunamaz. Bu yüzden "geleneksel" görüşlerin hepsi kuşkucu diye nitelenebilir. Kendisiyle başlayan bir bilgikuramı kendisini bütün bilginin dayanağı olarak gorurse, bu dayanağın geçerliği ya başka bir dayanağa gore belirlenir ve bilgikuramı sınırlarının dışına çıkılır, ya da kısır bir dönguye girilir. Hegel'de özne - nesne özdeşliği yeniden kurularak kuşku sona erdirilivor, kavram ile kavranan nesne arasındaki kopukluk gideriliyor Dayanak bu diyalektiktedir. Önceki goruşlerin neden ilerlemediğini Descartes'ın "cogito"sunu ornek alarak gostermeye başlayalım. Duşünme, varolmanın onculuyse (ya da bilgi bakımından olçutuvse) ve ben - bilinci açık - seçikse, Descartes'a gore bu, kuşku gotürmez bir doğruluktur. Öyleyse açık - seçik olan her şey doğruluktur yanı acık - seçik olma ile ben - bilinci aynı fenomene ışaret ederler. Bu doğruluk anlayışının garantisi nedir? "Cogitatio" sayesinde bana verilen yalnızca "cogitatio"dir: bundan kalkarak "extensio"daki varlığımı (ergo sun) onaylayamam, çunku arada ne mantıksal ne epistemolojik ne de ontolojik bir bağ var. Öyleyse Descartes'ın onermesi kendisiyle başlayıp kendisiyle bitiyor. Onun hareket noktasında açık - seçiklik önceden varsayıldığından, sonuç sanılan çıkarımda aslında başa dönülmektedir.

Aynı eleştiri duyu deneyimini ilke edinen empirizme de yoneltilebilir ve bu ilkenin (ölçütun, son dayanağın) doğru olduğu nasıl bilinıyor diye sorulabilir. Hume bu güçlüğü farketmiş, daha geniş bir dayanak aramıştı. İzlenim kuramını pekiştirmek için "insan doğasının doğaya uygunluğu"nu kanıt olarak getirmeye çalışmıştı. Ama insanı "izlenimler demeti" olarak anlamanın doğruluğunun olçutü nedir? Ve ızlenime geri götürülemeyen bilgi sozkonusu olunca Hume ızlenim ölçütüne ve dolayısıyla "alışkanlıklar varlığı" olan insana sınırlama koymak zorunda kalmamış mıydı?

Kant, Hume'u "gemisini karaya oturttu" (kuşkuculuğa saplandı) diye eleştirmiş, kendisinin kaptana (bilgikuramcısına) harita (aklın yapısı) ve pusula (sentetik apriori) verdiğini soylemişti. O da bilgiyi harita ve pusula gibi araç sanmıştı. Ama haritanın ancak belli koordinatlara, pusulanın da kutuptaki manyetik güce dayanarak işe yarayacağını, dayanağın bu araçların kendilerinden başka olduğunu unutmuştu. Bu nedenle Kant'ın Hume'a eleştirisini Hegel adına Kant'ın kendisine yöneltebilirız: Kant felsefe gemisini karaya oturmaktan kurtardı. Ama yenı araçları sadece o gemiyi yeniden yola koyması içindi. Hedef gene de bilinsiz kalmıştı. Hegel "belirginleşen bilim" görüşüyle hedefe götürecek yolu çizmeye ve çizerken aynı yolda yürümeye, bilgikuramıyla bilginin gerçekleştirilmesini aynı süreç olarak belirlemeye başlayacaktır.

I. FENOMENOLOJİ'NİN YÖNTEMİ

a) Fenomenolojik Bütünlük ve Öğeleri

Hegel'in Geist'ın Fenomenolojisi'nde amacı açıktır; o, özne ve nesnenin, bilgi

ve nesnenin özdeşliğine varmayı planlar.

Hegel ontolojisinin temel sorunu varolanlar alanına inen Geist'ın kendisini burada Başka-varlık olarak tanıyıp tekrar kendisine dönmesidir. Geist'ın Fenomenolojisi bu dışlaşma sürecini anlatan görünüş bilgisidir. Bu süreç "Bilinç" aşamasıyla başlar, daha sonra "Özbilinç" ve "Akıl" aşamalarının zorunlu ortaya çıkışıyla ilerler. Sübjektif Geist'ı içeren bu bilinç şekillerinden sonra Objektif Geist'ın bilinç şekilleri fenomenolojik yolda görünürler. "Dın" ile kendisini tamamlayan Objektif Geist henüz kavramsallığa ulaşmamıştır ve bunu gerçekleştirecek Geist ancak "kendisini bilen" Geist olarak Mutlak Bilgidir.

Mutlak Bılgıde gerçekleşen özne-nesne ilişkisi içindeki bilinç şekillerinin tümünün birbirine bağlı gelişmesi sona erer. Daha doğrusu Geist'ın nesnellikle olan ilişkisi bitmiştir: yabancılaşmış bilinç şekillerinin tümunu, bizzat nesnellik içinde Başka-varlık olarak yaşamış ve tanımıştır. Artık bilinmeyen Başka-varlık ya da nesne yoktur. Öylevse kendisinin nesne ile özdeşliği de gerçekleşmiş olur. Hegel'in onceden kovduğu özne-nesne özdeşliği ereğine varılmıştır.

Hegel'in "doğruluk" anlayısı da bu sureci içeren özdeşlik içinde anlam kazanır. Fenomenoloji'nin tumu boyunca gorulen gelişme, hatta tarihsel gelişmenin tümü içinde ortaya çıkan bilinç biçimleri kendinde birer doğruluk ölçütünü taşırlar. Orneğin doğal bilincin duyumsal kesinliği kendi bilgisinin doğru olduğunu savunur, dın aşamasında da bilinç kendi dinsel tasavvurlarının bütuncül doğruyu sunduğunu ileri surer, ama Hegel "Dın" aşamasının bütüncullüğü sunacak bir doğruluğa henuz erişmediğini belirtir: "Doğruluk içeriktir, ki bu içerik din içinde kendi kesinliğine henuz eşit degildir. Ama bu eşitlik içeriğin Kendi'nin şeklini kazanmasıyla olur."[19]

Buradakı "içerik", Hegel Fenomenoloji'sinde yapmak zorunda olduğu butun gelişmeyi ifade eder ve o bu anlamda Geist'ın sürecini dile getirdiğinden doğruluk ancak bu sürecin "içerik" olarak tamamlanmasıdır ve ancak o zaman Geist kendisinin asıl kendi şekline kavuşacaktır.

Hegel, Mutlak Bilgi'ye kadar olan bilinç şekillerinin tek tek doğruluk anlayışlarını yanlış olarak nitelemez. En alt bilinç şekilleri de dahil hiç bir bilinç aşamasının doğruluk iddiası basitçe yanlış olarak yargılanamadığından her bilinç aşamasının kendi doğruluğu vardır. Hegel için onemli olan, bu doğruluk anlayışlarının bilinç biçimlerindeki gelişmesine paralel olarak değişmesini de kavramaktır. Bu aşamalar Mutlak Bilgi'ye erişinceye kadar mutlak, butuncül, nesnelliği aşmış özne-nesne özdeşliğine varmış doğruluğa sahip değildirler.

Bu durumda Fenomenoloji'deki tek tek bilinç aşamalarının her birinin doğruluğunu oluşturan temel nedir? Hegel bu aşamaların doğruluğuna yanlış demez ama onlar sınırlı doğruluklardır ve her şeyden onemlisi her biri Geist'ın görunuş alanındaki, yani henüz özne-nesne ilişkisinin tamamlanmadığı alanlardaki sınırlı doğrulardır. Böyle bir özdeşliğe varılmadığı sürece bilinmeyen bir nesne, bilgi-nesne ilişkisinde yer alacaktır. Başka bir deyişle yine de "kendinde" olan bir varlık alanının henüz bilgiye katılmamış oluşu, yani onun Kendi-için varlık alanına, özbilince maledilmemiş oluşu yüzünden Mutlak Bilginin bütüncül doğrusuna henuz erişilmemiş olunur. Geist'ın dışlaşma surecinde oluşu onun bilgisinin doğruluğunu da sınırlar.

Mutlak Bılgıde ise görünüşe dayanan bilinç şekillerinin doğrulukları tümüyle aşılır: burada sadece yeni bir doğruluğa varılmaz; dahası nesne tumuyle özdeşlik içinde **kavramlaşır**. Doğruluk görünuş alanının dilini bırakır, kavramsal bütünlüğün diline kavuşur.

Ama Hegel ontolojisi için unutulmaması gereken, böyle bir bütüncul doğrunun herhangi bir Mutlak Geist'ın (örneğin dinsel inancın) ya da felsefenin onu ifade etmesiyle, tanımlamasıyla oluşmadığıdır. Hegel için Mutlak doğruya ancak Geist'ın nesneler dünyasında yaşayacağı bilince özgü dışlaşmaların aşama aşama gelişmesiyle varılacaktır. Bu aşamaların tümü doğruluk için zorunludur. "Doğru bütündür. Ama bütün sadece kendi gelişmesiyle kendisini yetkinleştiren özdür. Mutlak hakkında söylenmesi gereken; onun özünde **sonuç** olduğudur, doğruluk içinde ne ise **sonda** da o olandır, işte böylece oluşan da onun doğasıdır, gerçek olan, özne ya da Kendi-öz-oluşudur."[20] Böylece doğruluk Fenomenoloji'nin sunduğu gelişmenin, hareketin tümü olur. Bu nedenle Hegel doğruluğun tanımlamayla oluşmayacağını, hatta Mutlak Bilgideki doğruluğun bile Geist'ın tüm aşamalarından soyutlandığında hiçbir şey ifade etmeyeceğini söyler. Doğruluk herhangi bir bilinç durumu değil, tüm gelişmenin bütünüdür. Bu bütünü oluşturan süreç ise Fenomenoloji'deki bilinç şekillerinin tümünün gelişme sürecidir. "Bu, kendi momentlerini üreten ve kateden bir süreçtir ve işte bu hareket olumlu olanı ve onun doğruluğunu oluşturur."[21] Bilinç şekilleri soyut momentler değil, sınırlı doğruluklarıyla **bütün** olan sürecin zorunlu aşamalarıdır. Bilincin tüm tarihi bir oluşum sunduğundan, onun tek tek momentleri ya da Geist'ın tek tek dışlaşmış biçimleri doğruluk yolunun uğraması gereken zorunlu duraklarını oluştururlar. Eğer Hegel'in nesnel idealizminde Geist felsefesi ya da Mutlak bütünlük felsefesinin kavranışı sözkonusu ise, yalnızca bu ya da şu moment doğruluğa sahip değildir, onların tümünün hareketi bu felsefenin doğruluk anlayışını gösterir.

Doğruluğun bu biçimde kavranışı ise idealizm içinde yeni bir anlayıştır. Daha doğrusu idealizmin Platoncu etkisinden uzaklaşma kendisini açıkça ortaya koy. Çünkü Hegel için Platon'un sonsuz ve değişmeyen, hareketten yoksun ideleri ve onların doğrulukları artık felsefenin bilimsellik iddiasında kabul edilemezler. Bilim Hegel için Geist'ın sürekli oluşumunu kavramaktır. Bu oluşum içinde Geist mutlak bir değişmezlik olarak konmaz, tersine o düşüncenin sürekli gelişmesine ve değişmesine dayanır. Bu düşünce de insan düşüncesinden kopuk bir Mutlak değildir. Geist'ı oluşturan hareket insan düşüncesinin, öznenin kendi hareketidir. Böylece Geist ya da töz Hegel felsefesinde hareket kazanmakla kalmaz, dahası özne ile, öz bilinçle bağıntısı kurulmuş olur: "Doğrunun sadece sistem olarak gerçek ya da tözün temelde özne olduğu; Mutlak'ın Geist olarak sunulduğu düşüncede ifadesini bulur."[22] Hegel böyle bir Geist felsefesini savunur. Bu, Mutlak Bilgiye erişen "bilen Geist'ın" hareket halinde bir sistemi oluşturması bir yana aynı zamanda "**tözün temelde özne olduğu**"nu açıkça belirtmektir. İşte nesnel idealizmin önemli bir yeniliği de budur. Spinoza tümel bir varlık olarak töz düşüncesini geliştirmiş ama onu her türlü hareketten ve özne ile olan ilişkisinden soyutlayarak koymuştu. Hegel, Spinoza'nın tözünü değişme göstermeyen bir bütün olarak belirtir; bu töz Spinoza'nın modus dünyasına kapalı olduğundan bilginin aşağıdan yukarıya bilinç şekilleri halinde gelişmesi söz konusu olmaz ve doğruluk anlayışı da hareket ve süreçten uzaktır. Töz, Spinoza'da intuitiv kavranan bir özdür. Düşüncenin ya da öznenin kendi gelişmesiyle töze ulaşması söz konusu değildir. İnsan düşüncesinin özne olarak gelişme göstermesi ve töze içkin (immanent) bir özellik taşımaması Spinoza'nın tözünü donuk ve gelişme dışı kılar.

Oysa Hegel için töz temelde özne olmakla kendisini geliştiren bir özlüktür. Onun kendi hareketini yaratması ve bununla değişim göstermesi ancak kendi

kendisinin bir **özne** olmasıyla gerçekleşir. Buradaki "özne" olma, kendi gelişimini ve değişimini yine kendisinin yaratmasından dolayıdır. Töz ve insan düşüncesi olarak özne birbirinden kopuk değil, tersine birbirini içeren yanlardır. Bu nedenle Hegel alışılmış olan ve doğruyu sadece töz olarak goren idealizmin eksikliğini Fenomenoloji'nın Önsözunde dile getirir: "Kendisini ancak sistemin sunulmasıyla haklı çıkarmak zorunda olan benim görüşüme göre; her şey doğruyu sadece töz olarak değil, dahası o denli de özne olarak kavramaya ve ifade etmeye dayanır."[23] Töz bir kez özne olarak kavranırsa öznenin kendi gelişmesi töze taşınmış olur. Bununla Hegel töz anlayışına gelişim düşencesini koyan düşünürdür diyebiliriz. Boylece Fenomenoloji insan bilincinin, Geist'ın momentlerinin bir gelişimini sunmakla aynı zamanda tözün de kendi gelişim çizgisini belirlemiş olur. Bu, fenomenolojik yolu bizzat kateden "canlı töz"dur. Doğruluk da gelişmeden ve hareketten kopuk bir tozun doğruluğu değil, özne ve töz özdeşliğinde temelini bulan bir **bütünün doğruluğudur.**

Hegel'de "doğruluk bütündür" ilkesi gereğince toz once kendisini bu bütünlük içinde göstermelidir. Kendini göstermek ise dışlaşmadır, yabancılaşmadır. Töz ancak "Kendisinin - başkası - oluşumda" her momentinin sınırlı doğruluklarının deneyimini yapacaktır: "Canlı toz, doğruluk içinde özne olan ya da aynı anlama gelen ve gerçek olan varlıktır, ama bu ancak onun (tozün) Kendi - kendini - koymanın hareketi ya da kendisiyle Kendisinin - başkası - oluşunun dolaylılığı olduğu sürece boyledir... Başka - varlıkta yansıma - temeldeki bir birlik ya da dolaysız birlik olmayan - doğrudur."[24] Bununla Hegel'in "bütünlük" (Totalität) anlayışının basit bir uyum olmadığı açıktır. Bu bütünlük içinde toz "Kendi - kendini - koyma hareketi"ni gerçek dünyada, başka varlıkta verine getirmelidir. Başka bir deyişle, bütünlük kendi karşıtını koyabilme gücu ve hareketi göstermeyi içerir. Bu da Hegel diyalektiğinde "yansıma" (Reflexion) ve "dolaylılık" (Vermittlung) içinde yerine getirilir.

Bu, ontolojik ifadeyle varlığın kendisini varolanlar dunyasında göstermesidir. Varlık, kendinde - varlık ya da toz olarak varolanın Kendi - için - varlığına yönelir. Ya da tersi. Kendinde - varlık olarak toz, kendi - için - varlık olan özbilinç ile buluşur ve bu buluşmanın getirdiği sentezde ozbilinç tozsellik kazanırken, töz de ozbilincin hareketini kendisine alır. Ve gelişme her ikisinin ozdeşliğine kadar sürer.

Hegel'e göre Fenomenoloji'nin her aşaması kendine gore belli bir kavramsal dile sahiptir. Ama onlardaki bu kavramsallık Mutlak Bilgiye varıncaya kadar bütüncül olmaktan ve özne - nesne özdeşliğinden yoksun olduklarından, daha doğrusu bu özdeşliği bütün olarak kavrayamadıklarından Fenomenoloji'nın amaçladığı kavramı da gerçekleştiremezler. Ne duyumların kesinlik iddiası ne ozbilinç aşamasının sentezi gerçekleştiremeyen uyum iddiası ne de din aşamasının tasavvurlara dayanan doğruluk iddiası kavramın bütüncüllüğünü gerçekleştirmiş değildir.

Bu nedenle Fenomenoloji'de sistem olarak kavramın gerçekleşmesi ancak son aşama olan Mutlak Bilgide yerine gelecektir. Bu son aşamaya kadar bilinç ya da Geist kendisinin dışlaşmış biçimlerinin deneyimlerini tamamlamak zorundadır. Bu deneyimlerin tümünün amacı kendinde - varlık ile kendi - için varlığın özdeşliğine varacak kavramsallıktır. Bu nedenle: "Geist'ın bu son şekli yetkin ve doğru içeriğine aynı zamanda kendi biçimini veren ve bu yolla kendi kavramını da gerçekleştiren ve bu gerçekleşmede kendi kavramı içinde kalan Geist'tır; bu Geist Mutlak Bilgidir ve bu bilgi kendisini bilen Geist ya da **kavramsal bilgidir.**"[25]

Fenomenoloji'nin başlangıcında böyle bir "kavramsal bilgi" olanaklı değildir. Gerçi doğal bilinç kesin doğruluk iddiasıyla ortaya çıkar ama o daha "algı" aşamasında bu iddiasından kuşku duymaya başlayacaktır ve bu kuşkunun nereye varacağını bilemez. Onun yapacağı fenomenolojik gelişme ondaki bilginin kesin doğruluk taşımadığını ortaya koyacaktır: "Doğal bilinç kendisinin sadece bilgının kavramı olduğunu, yani gerçek bilgi olmadığını gösterecektir."[26] derken Hegel kuşkusuz doğal bilicin "göstereceği" şeyin bilincinde olduğunu kastetmez. Tam tersine doğal bilinç doğruluğuna inandığı bir kesinliğe sahiptir ve bilgisinin doğruluğunu savunur. Doğal bilinç için görünürdeki bilgi, temeli duyumsallığa dayanan bilgi (sinnliche Gewisheit) en gerçek olandır.

Hegel bilincin bu haliyle yanılgılar taşıyabilen bir bilinç olduğunu ve yanılgıların da ondaki bilginin "dolaysız"lığından ve soyutluğundan kaynaklandığını savunur. Doğal bilincin bu dolaysızlığını yitirmesi ve belli bir somutluk kazanması kendisini yitirişidir, eşdeyişle yanılgılarını yitirişidir. İşte bu Hegel'in gözünde onun somutluk kazanması anlamına gelir ve bu somutluk ondaki doğruluğu oluşturacak yolu açar. Bu süreç "kavramın gerçekleşmesidir". "Ama o, kendisini daha çok dolaysız ve gerçek bilgi olarak gördüğü sürece bu yol onun için olumsuz anlam taşıyacaktır; bu da onun kendisini yitirişini içerecek olan kavramın gerçekleşmesidir."[27] "Kavramın gerçekleşmesi", onun dolaysız görünümünden, içi boş kavram, "sadece kavram" görünümünden kurtulup kendini, kendi somutluğunu bulmasıdır. Bir anlamda yalın kavramlıktan çıkıp kendi özdeşliğini bulması; Fenomenoloji'nin bilgiyle Mutlak Bilginin özdeşliğine varmasıdır. Doğa ve Geist'ın özdeşliğidir. Bu özdeşliğe giden yolda ilerleyiş kavramın adım adım gerçekleşmesini içerir. Bu anlamda, henüz gerçekleşmemiş olan kavram bu özdeşliği ve onun yolunu kavramamış olmadır; kendini henüz kavrayamamış olan kavramdır. Geist'ın görünüm karakteri taşıması da henüz bu kavramlaşmayı tamamalamadığındandır. Geist ancak bütün şekillerinin zaman içinde ortaşa çıkışlarını tamamladıktan sonra, yani kendisini zamandan kurtardığı zaman kavramının bağımsızlığını da gerçekleştirecektir: " .. Geist zorunlu olarak zaman içinde görünür ve kendi salt kavramını içermediği, yani zamanı yoketmediği sürece de bu Geist zaman içinde kalır."[28] derken, Hegel, kavramlaşmanın zamanı aşması gerektiğini vurgular. Kavramın zamanı aşması, gerçekliğini bulması onun bir süreç sonucu oluşmasını gerektirir; kendi doğallığını, yalınlığını olumsuzlayan bu tarihsel süreç bir yol olarak: "... en gerçek görünen, ama aslında gerçek olmayan kavram olarak görünüş bilgisini kendisinin doğru olmayışını bilinçli bir kavramadır."[29] Görünüş bilgisinin ya da doğal bilincin kendi "doğru olmayışını" bilinçli kavrayabilmesinden önce, sözkonusu yolun onun için kendisini yitirmesi anlamına gelmesi gerekir; yani doğruyu kavrama olarak bilinçliliğin temelinde "yolda kendini yitirmek" yatar ve bu yitiş o kadar sarsıcıdır ki, doğal bilinç için: "... sözkonusu yol kuşkunun yolu olarak ya da aslında umutsuzluğun yolu olarak görülebilir."[30] Hegel bu "kendini yitirme" kuşkusuna "yapıcı kuşkuculuk" ("der sich vollbringende Skeptizismus") der ve özellikle bu "yapıcı kuşkuculuğu" o zamana dek Avrupa bilimselliğinde egemen olan kuşkuculuktan ayırır: Bu ne Descartes'cı anlamda metodik bir kuşkuculuk ne de Kant'ın bilinemezciliğindeki kuşkuculuktur: "Bu yapıcı - kuşkuculuk, doğruluk ve bilim uğruna çabanın kendisini onunla oluşturup donattığına inandığı kuşkuculuk değildir ve yine o, bilimde yetkeyi başka hiçbir düşünceye vermeyip, her şeyi kendisi sınayan ve yalnız kendi kanısını izleyen; ya da dahası, her şeyi kendisinin ürettiğini ve yalnız kendi eylemini doğru gören kasıtlı kuşkuculuk da

değildir."[31] Hegel'in diğer kuşkucu düşünceleri eleştirmesi bir yana burada bizi ilgilendiren, onun kendi "yapıcı - kuşkuculuğu" ile ilgili bir sorundur: Bu "yapıcı - kuşkuculuk" nasıl olur da doğal bilinci harekete geçirir ya da etkiler... Doğal bilincin kuşku ya da "umutsuzluk" gibi bir sorunu yoktur, onun kesin doğruluğuna inandığı bir duyumsal dünyası vardır. Başkaca denirse, doğal bilinç kuşkusuzdur.

Doğal bilinci kendi yalın ve dolaysız bilgisinden kurtaracak olan bu "yapıcı - kuşkuculuk" nasıl olur da bunu başarabilir? Hegel, doğal bilincin Mutlak Bilgiye doğru gelişmesinin zorunluluğunu koyuyor ama öte yandan doğal bilincin inatçılıkla kendi yanılsığını doğru olarak savunduğunu da belirtiyor. Bu durumda Hegel'in hep sözünü ettiği aşma ("aufheben") nasıl gerçekleşir? Daha doğrusu doğal bilinç doğası gereği böyle bir zorunluluğa karşıyken söz konusu gelişmenin zorunluluğuna nasıl uyar? Sorun, doğal bilincin nasıl gelişeceği ya da bu sürece nasıl sokulacağıdır.

Kuşkuyu duyan ya da "umutsuzluğa" düşen ne doğal bilinç ne de görünüş bilgisidir. Heidegger'in "onların anlatımıdır" (Darstellung) yorumu (IV) da doğal bilincin bu anlatıma nasıl ayak uyduracağını açıklamıyor. Çünkü bu anlatımın kendisi ya da "yol" bir özne değil Fenomenoloji'nin süreci ya da konusudur. Kuşkuya düşeni bir özne olarak belirtmek gerekirse: Fenomenoloji'nın kitap olarak öznelliği bir yana bırakılırsa, kuşkuyu duyanlar Fenomenoloji'yi okuyanlardır; felsefi düşüncesini onunla geliştirecek olan okuyucularıdır. Söz konusu metinde Hegel, okuyucunun kuşkuya düşmesi gerektiğini açıkça belirtmiyor, hatta doğal bilincin okuyucu tarafından uyarılacağı hiç söz konusu değil. Böyle bir uyarı gelişmenin zorunluluğundan doğacaktır, ama doğal bilincin bu zorunluluğa nasıl uyacağı açıklıkla yanıtlanmış olmuyor. Bu açıdan zorunluluğu gösteren yazar, onu okuyucu ve doğal bilinç üçlüsünün (V) daha açıklayıcı görünüyor.

Hegel kendi kuşkuculuk anlayışını "yapıcı - kuşkuculuk" ile diğerlerinden ayırırken, bu kuşkuculuğu bütünleyecek diğer bir kavramı da kendi eleştirisine katar. Bu onun diğerlerinden farklı olduğunu savunduğu "belirli olumsuzlama" kavramıdır.

"Belirli - olumsuzlama" aynı zamanda Fenomenoloji'nin yöntemi ile yakından ilgilidir: anlatım yolu üzerinde bilincin bir biçimden diğerine geçişi bir anlamda "belirli - olumsuzlama"nın katkısıyla gerçekleşir. Bu aynı zamanda neden "belirli" sorusunun yanıtını da verir.

"Belirli olumsuzlama"nın olumsuzladığı şey; bilincin şekillerindeki yalınlık, kesinlik ve belli bir bilinç aşamasının belli bir bilgisini hedef alır. Gelişme dışındaki bir bilinç anlayışının, toptan bir kuşkuculukla olumsuzlanmasının tersine, "belirli olumsuzlama" her bilinç aşamasındaki "belirli" bir görünüş biçimini (ve bu biçime denk düşen doğruyu) olumsuzlar. "Belirlilik" ona buradan gelir.

Tüm bu belirli durumların bir gelişme içinde olumsuzlanması belli bir süreci bilinç şekillerinin bir bütünlüğünü, onların tek tek olumsuzlanmış bütünlüğünü sunar. İşte bu bütünlüğün kendisi, belirli olumsuzlamanın, bilinç biçimlerinden oluşturduğu, biri diğerine bağlı biçimlerin bütünü Hegel'ın bilinç anlayışını ortaya çıkarır. Bu bütündeki her aşamanın bağıntısını kuran ve onu ayakta tutan "yapıcı - kuşkuculuk" ve "belirli - olumsuzlama" kavramlarıdır: "Hiç'ın ya da boşluğun soyutlamasıyla kesilen kuşkuculuk ise, bu noktadan ileri gidemez; onun yapmak zorunda kaldığı, aynı boş uçuruma atmak için kendisine yeni bir şeyin sunulmasını beklemektir."[32]

Hegel'in eleştirisini yaptığı soyutlama, bilincin somut gelişme sürecindeki

aşamalarına yönelmeyen olumsuzlama ya da kuşkuculuktur. Önemli olan, kuşkuculuğun ya da olumsuzlamanın tek tek soyutlamalar halinde kalmaması. Tersi durumda kuşkuculuk ya da olumsuzlamanın kendisi erek olur. Oysa Hegel için bu kavramlar ereğe varılacak yolda itici güçlerdir.

Hegel'in kuşkuculuğu ya da olumsuzlaması bilincin somut gelişme aşamalarında asıl işlevliklerini kazanırlar: bunlar, bilinç dışında kendileri için soyutlamalara giden kavramlar değildirler. Bilinç dışında soyutlamalara gitmek, bilincin fenomenolojik gelişmesini göremeyen bir kuşkuculuk ya da olumsuzlama anlayışını getirir: Bu, "...aslında son aşamada sürekli salt Hiç'i görüp ondan soyutlamaya giden kuşkuculuktur ve kendisinden sonuç çıkarıp kendini belirleyen Hiç'tir."[3] Kendisinden sonuç çıkarıp kendini belirleyen "Hiç" ya da olumsuzlama Hegel için hiçbir sonuca varamaz. Böyle bir olumsuzlama yalındır ve belli bir bütün içindeki işlevselliğini yitirmiştir ya da bu işlevselliğin bilincinde değildir. Sadece kendi totolojisini yapan "Hiç"tir. Oysa Hegel'in savı olumsuzlamanın ya da "Hiç"in bir içerik taşıması: "Ama burada sözü edilen Hiç, nereden geldiği gözönünde tutulan, gerçekte en doğru sonuca varan Hiç'tir; bu nedenle kendisi belirli bir şeydir ve bir içeriği vardır."[4]

Yukarıdaki alıntıda Hegel'in kastettiği "Hiç", belirli bir bilinç aşamasındaki bilginin olumsuzlanmasıyla oluşan "Hiç"tir. Başkaca denirse, sadece "Hiç"lik amacını güttüğü için "Hiç" değil, tersine bilincin belli bir bilgi şeklini olumsuzladığı için "Hiç"tir. Onun doğruluğu bu belirlilikten gelir; ve olumsuzladığı bu bilinç şekli de olumlunun olumsuzlanması anlamında değil (çünkü, olumsuzlamanın kendisi doğal bilincin doğruluğunu savunduğu yanılgılıktır), tersine olumsuzun olumsuzlanması anlamında bir "Hiç"tir. Bu yüzden olumludur, bir içeriğe sahiptir.

"Belirli - olumsuzlama" bilincin görünen her "belirli" şeklinde devreye giren ve görünen bu bilginin kesinliğini "olumsuzlayan" bir öğedir. Yani belirli - olumsuzlamanın olumsuzladığı şeyin çift yüzü var:

1) Belirli bir şey.

2) Olumsuz bir şey.

Burada kanımca önemli olan bu iki belirlemenin "belirleyicilerinin" aynı bilinç durumu olmadığıdır.

1) İlkin olumsuzlamanın "belirliliği" doğal bilincin belirliliğidir; onun kesinliğidir. Yoksa Mutlak Bilgi açısından ya da Fenomenoloji'nin gelişmesini gösteren yazar (Hegel) tarafından belirli olmayandır, genel ve soyut olandır. Hegel için bilincin yolu bu genel ve soyutluktan somutluğa varmaktır. Mutlak Bilgi açısından doğal bilinci oluşturan içi boş soyutluklar sadece kendi doğruluk savlarına dayanırlar. İşte bu doğruluk savı doğal bilincin belirlediği bir şey, kısaca belirli bir şey .. Hegel'in ya da Mutlak Bilgi'nin yöntemsel aracı olan "Belirli - olumsuzlama"nın hedefi de doğal bilincin belirliliğidir.

2) Hegel için doğal bilincin belirlemesi —ilk verilere kesin diyebilmesi— özünde bir olumluluk olarak görülmemeli. Doğal bilinç yanılgısının doğurduğu olumsuzluğu taşır ve belirli olumsuzlama ondaki bu olumsuzluğa karşı çıkar, yani olumsuzu olumsuzlar. Bu açıdan, olumsuzun olumsuzlanması olarak olumlu bir eğilimi gerçekleştirir.

Doğal bilincin olumsuzluk taşıyan kesinliği ile onun Fenomenoloji'nin sürecinde alacağı yolun olumluluğu ayrı düzlemleri içerir. Hegel'e göre doğal bilincin savunduğu bir olumsuzluktur, ama doğal bilincin yolu olumluluktur: "Gerçek olmayan bilinç şekillerinin nitelliği, aralarındaki bağıntı ve gidişin zorunluluğuy-

la kendisini gösterecektir. Bunu anlaşılır kılmak için genellikle önceden söylenebilecek söz, doğru olmayan bilincin kendi doğruluk dışı anlatımının **yalın olumsuz** bir hareket olmadığıdır."[35] Hegel devamla bu yolun olumsuz değerlendirilmesinin, bu "tek yanlı"lığın doğal bilince özgü olduğunu vurgular: "Onun hakkında bu türden tek yanlı görüşe genellikle doğal bilinç sahiptir..."[36] Yolun olumluluğunu görememek Hegel için "görüş darlığı"dır. Ama, bilincin asıl özü olan Mutlak Bilgiye gidecek bir bilinç şekli ya da bilgisi bu "görüş darlığı"ndan yola çıkacaktır; ".. bu görüş darlığından onun özüne gidecek bir bilgi, niteliksiz bilincin şekillerinden biri yol boyunca kendisini eleyip kendi anlatımını yapacak şekildir."[37] Hegel'in bilince olan bu güveni onun kendi anlatım yolu boyunca Mutlak Doğruluğa varacağına inancı, özünde, bilince sınırlar koyan ve onun Mutlak Doğruluğa varamayacağını savunan düşüncelere karşı bir eleştirisidir. Bu eleştirinin yöntemsel dayanak noktaları ise "yapıcı - kuşkuculuk" ve "belirli - olumsuzlama"dır. Bunlarla bilinç, Geist'ın görünürdeki gelişimini tamamlayacaktır:"Görünüşteki Geist olarak bilinç, kendi yolu üzerinde kendisindeki dolaysızlıktan ve dışsal somutluktan kurtularak salt bilgiye varır."[38]

Şimdiye kadar Hegel Fenomenoloji'nin yolunu bir dizi bilinç şekilleri ve onların gelişimi olarak çizdi. Her yeni şekil bir öncesinin eleştirilmesi, olumsuzlanarak aşılması sonucunda beliriyor. Bu sürecin ereği Mutlak Bilgidir; kavram ve nesnenin tam uygunluğudur. Şimdi ereğin belirlenişini görelim. "Bilgide erek, tıpkı ilerleyişin sıralanışındaki zorunluluk kadar vardır ve erek orada daha fazla ilerlemeye gerek duymadığı, kendi kendini bulduğu, kavramın nesneye, nesnenin kavrama uygun olduğu yerdedir."[39] Erek hangi bilgide açık seçiktir? Ya da ne türden bir bilince uygun bilgide erek bellidir? Kuşkusuz bu doğal bilinçte değildir, doğal bilincin kendi duyumsal kesinliği ötesinde bir ereği yoktur. Erekli bilinç, kendi şekillerinin gelişmesinin farkına varan ve bu gelişmenin zorunluluğunu kavrayan bilinçtir. Hegel için, gelişmenin zorunluluğunu kavramasıyla doğal bilinçten ayrılan (VI) bilinç şeklinde, söz konusu gelişmenin varacağı zorunlu erek de bellidir: "Bilinç olarak Geist'ın amacı kendi görünüşünü özüyle özdeşleştirmek, kendi kesinliğini doğruluğa çıkarmaktır."[40] Ereğin kendisi ancak bilincin durmadan gelişen bilgisinin her aşamada nesnesine uygunluğu arandığı sürece anlaşılır. Bilinç her aşamada kavramına uyacak nesnesini arar ve bunu belli oranda da başarır: "Nesneler olmaları gerektiği gibi olduklarında yani gerçeklikleri kavramlarına uygun olduğunda doğrudurlar."[41] Ama her seferinde kavramına uygun olmayan bir nesneyle karşılaşır. İşte bilincin içine düştüğü bu "yapıcı - kuşkuculuk" aynı zamanda onun bir türlü "doyum bulmayan" arayışını doğuracaktır. Ama bu arayış salt yönsüz bir arayış değil, tersine her aşamada kendisini geliştirmeyle ve her gelişmenin yeni bir doyumsuzluğu doğurmasıyla ilerleyen ve belli bir ereği olan gidiştir. Bilincin bu belli ereğin bilincine varması, onun uzun süren deneyimiyle kazandığı kavramın ve nesnenin kapsam olarak gelişmesinde kendisini açığa çıkarır. Çünkü her aşamada kazanılan kavrama uygun nesnelliğin (ve tersinin) bir sonu olmalı; kavram ve nesnenin kapsamının gelişmesi bir yerde durmalı, ki bu ancak kavramın nesneye, nesnenin kavrama kendilerinin dışında hiçbir şey bırakmayan tam uygunluğunda gerçekleşir. Artık bu uygunlukta, daha önceki aşamalarda olduğu gibi uygunluğa kavuşulduğu sanıldığı bir anda yine uygunluk dışında bir nesnenin varlığını sezme sözkonusu olamaz. Burada Mutlak Bilgi anlamındaki ereğin kendisine varılmış olur. "Bu nedenle, bu ereğe ilerleyiş durdurulamayan ve daha önceki hiçbir aşamada doyum bulamayan ilerleyiştir. Doğal yaşamla sınırlı olan şey kendi dolaysız varoluşunu kendisi

aşamaz, ama o, başkasınca harekete getirilir ve bu harekete geçirilis onun ölümüdür."[42] Hegel, yukarıdaki doğal yaşamı harekete geçirecek olanı açıkça belirtmiyor. Ama doğal bilinci harekete sokan, aynı zamanda onun ölümünü içeren şey, "kavramın gerçekleşmesi"dir. Doğal bilincin dolaysız ve yalın varoluşu kavramın gerçekleşmesiyle: "yapıcı - kuşkuculuk" ve "belirli - olumsuzlama"ya dayanan bilinçle, kısaca kavramını gerçekleştirir ya da bu yoldaki bilinç tarafından "yola getirilir". Böylece yukarıdaki etkinliğin (harekete sokuluşun) öznesi: Kavramdır. Bilinç olarak kavram ya da kavram olarak bilinçtir.

Doğal bilincin ölümüyle bilinçte kavramlaşma etkinliği başlar. Bu anlamda ölüm, hareketin başlangıcıdır Kavram ancak bilinçteki doğallığın ölümüyle kendi aşkınlığını ve gücünü gösterecek yola koyulabilir. Bu ise, bilinçte çelişkiye dayanan huzursuzluğun başlamasıdır; eşdeyişle, doğal bilincin ölümü belli bir sonu içerdiği oranda ereğe gidecek huzursuzluğun, kavramın hareketini sağlayacak huzursuzluğun da başlangıcını içerir. Mantık Bilimi'ndeki özlü anlatımıyla: Bu çelişki bilinçteki "...tüm yaşamın ve canlılığın kokudur."[43]

Doğal bilincin doğruluğuna inandığı kesinlikten bilinç olarak huzursuzluğa geçmesi, bu kesinliği kuşkuyla karşılamaya başlaması onun kendisi için kavram oluşunu gösterir. Bilincin kendisi artık kavram olmaya başlamıştır. Bu kavram oluş çelişkinin çift yönlü olmasıyla, olumlu ve olumsuzu kendinde taşımasıyla ortaya çıkar: "Çelişki varımız yalın olumsuzu değil, dahası olumluyu da içerendir ya da kendisini dışlayan reflexion (VII) aynı zamanda kendisini ortaya koyandır; çünkü çelişkinin sonucu sadece Hiç değildir. Olumlu ve olumsuz kendine yeterliliğin kanunluluğunu oluştururlar."[44] Bu anlamda kavramlaşma kendi dışında, bilincin kendi doğruluğunun dışında diğer biçim ve doğrulukların varlığını görebilme ve dolayısıyla kendinden kuşkuya düşmektir. bu başlangıç dar görüşlüluğuyle ve sınırlılığıyla daha önce sözünü ettiğimiz doğal bilinç olmayı öldüren bir başlangıçtır: "Ama bilinç, kendisi için kavram olmakla kendine ait olan dolaysız sınırlılığı ve kendisini aşar, tek - olan ile birlikte onda (bilinçte) sınırlı olanın yanısıra sınır - dışılık da konmuş olur; tıpkı mekansal görüntüde de görülebileceği gibi."[45]

Artık bilinç için kendi sınırlarının ötesini ayrımsama, kendisine soru yöneltme, çelişkiye düşme anlamında huzursuzluk söz konusudur. Doğal bilincin kayıtsızlık olarak ölümü ve bu ölümün öte - yanına ("Jenseits") uzanan yolun açılması anlamına gelir. Özetle:

Ölen: Doğal bilincin kendisi ve onun kayıtsız kesinliği.
Doğan: Kavramlaşan bilincin kendisi ve onun huzursuzluğu.

Bilincin, doğal bilinç kayıtsızlığına son vermekle, onun sınırlılığını yıkmakla kavradığı tek şey, kendi gelişmesiyle yüz yüze bulunduğudur; çünkü bilinç artık sınırlılığının ne olduğunu kavramıştır. Bilincin kendi yerinin nerede olduğunu, ne tür bir sınırlılığı içerdiğini kavraması aynı zamanda onun kendisine karşı zor kullanmasını gerektirir; çünkü artık doğal bilinç "benim bilgim en doğru bilgidir" savından doğan kendine sonsuz güvenin yerini, kendi sınırlılığını tanıyan kuşkuya bırakır.

Bu anlamda "zor"un kaynağı, bilincin kendi sınırlılığını kavramasından doğar. Zor ve korku ilişkisini belirleme açısından önemli olan, bilincin kendi sınırlılığını kavramasıyla korkunun değil, zorun doğuşudur. Bilincin korkusu kendine karşı zor kullanmadan sonra gelir. Hegel'in yukarıda belirttiği gibi, "...zorun duyulmasından doğan korku..."dur. Bilinç kendisini "yıyıp bitirecek" bir kavramlaşma sürecine girdiğini sezdiği ve bu süreçte kendisini tamamen

yıtıreceğini gördüğü için korkar. Kuşkusuz Hegel için sözkonusu korkunun dinmek bilmez huzursuzluğu bilinç gelişmesinin kaynağıdır: "Eğer o (korku), sadece düşüncesiz uyuşukluk içinde kalmak istemezse hiç huzur bulamaz..."[46] Korkunun huzur bulamayışı, bilincin her aşamada önünde çelişkilerle dolu bir yolu kavramasıyla sürekli yenilenir. Her gelişme yeni bir gelişmenin korkusunu yaratır. Bu anlamda, bilincin taşıdığı korkuyu, bilinci tümüyle değiştirecek bir aşamaya götüren güç olarak da düşünebiliriz. (VIII) Hegel bu korkunun herhangi bir yanlış bilinç şeklinde çakılıp kalmayacağını vurgular: " ..düşünce, düşüncesizliği dumura uğratır ve onun huzursuzluğu uyuşukluğu yıkar ya da o (korku), her şeyi **kendi bildiği tarzda** kılmayı güvenceleyen duygusallık olarak çakılıp kalır, ama bu güvence de aklın gücü karşısında çaresiz olduğundan duygusallık olarak çakılıp kalamaz. Çünkü kendine özgüllük tarzı taşıyan her şey akıl tarafından eleştirilir."[47]

b) Yöntem Olarak Bilinç Diyalektiği

Geist'ın Fenomenolojisi'nde her bilinç aşaması bir ilişkiyi dile getirir. Bu ilişki bilincin bilgisiyle nesnesi arasında olan ve her seferinde bilinmeyen bir kendinde varlığın (nesnenin) bilgileşmesini doğurur. Varolanların gerisindeki bu "kendinde" varlık her türlü öznel vargılardan uzak, nesnel bir özdür. Süreç içinde bilgileşecek olan bu nesnel varlıktır. Kuşkusuz buradaki nesnellik maddeci bir felsefenin nesnelliğinden apayrıdır. Nesnel olan öz ya da "kendinde", Hegel idealizmindeki ontolojik yapıyla belirlenir. Bu da varolanların gerisindeki varlık düşüncesinde temelini bulur. Bilinç bu temele bir dizi sınav sonucunda iner. Sınav, varolanın yalın algılanışına karşı felsefî bir etkinliktir. Sınavın başladığı ilk bilinç şekli yalın ve naiv olan "duyusal kesinliğin" varolanların alanını aşamayan doğal bilinçtir. Duyusal kesinlik içinde varolan ya da görünüşe dayanan şeylerin yalnız duyu organlarıyla algılanması bilince varlığın kendisini veremeyeceğinden, onun "kendinde" yanını gösteremez ve kavratamaz.

Doğal bilinçle görünen şeylerin bilgisinin hiçbir zaman özsellik taşımayacağı ve temel bilgiyi oluşturamayacağı konusunda Hegel kendisinden önceki idealizmle, özellikle Kant felsefesinin bilgi anlayışıyla çelişmez. Hegel'in burada Kant'dan ayrıldığı nokta: bilincin kendi sınavı sonucunda duyu organlarıyla algılanan varoluşun gerisindeki özü, "kendinde" olanı elde edeceğidir. Bilginin bu temel doğasını, özgün yanını kavramak Hegel için olanaklıdır ve bilince olan bu güveni de onu diğer idealizmlerden ayırır.

Bu nedenle Hegel sınavdan sözettiği zaman gözönünde tutulacak nokta, sınanacak olan herhangi bir bilinç aşamasının, varolanların gerisindeki varlık düşüncesine ne derece eriştiğidir.

Varlığın görünüşte varolan biçiminde kendi özünden uzakta olduğu felsefî idealizmin ontolojik temel savlarından biridir. Öyleyse önemli olan ve felsefenin gerçekleştirmesi gereken varolanın kendi özünü (varlığını) bilince kazandırmaktır. Bu, diğer bilimlerin (felsefe dışındaki bilimlerin) yapabileceği bir araştırma değildir. Onlar, Hegel için varlığın gerisinde "kendinde" olan öze yönelemezler, uğraşıları varolanın kendisinde kalır. (IX)

Bilincin felsefî bir araştırma olarak öze yönelmesindeki nesnesi, dıştaki nesne ya da görünen —varolan değil, onların özlüğüne erişmiş bilgisidir. Başka bir deyişle nesnel olan ve sınanacak olan görünen varlığın kendisi değil, tersine varlık düşüncesinin bilinçte gerçekleşmiş **bilgisidir**. "Kendinde" olan temel varlığın

bilgisidir. Bu bilgi Mutlak Bilgiye varıncaya dek "kendinde" varlığın bütününu kendi bilgisine katamaz, sürekli bir gelişme ve varlığı daha iyi tanıma her aşamada daha çok gerçekleşir, ama onun bütününe ancak Mutlak Bilgide varılır ve orada artık bu bilgiyle kendinde varlığın özdeşliğine erişilmiştir.

Bu nedenle bilgi olarak Fenomenoloji'nın yolu, her bilinç aşamasındaki bilgilerin nesne olarak, daha doğrusu nesnenin (kendindenin) sırrına erişilmiş bir parçası olarak ele alınmasıyla anlaşılır. Çünkü her bilinç aşamasındaki varlık düşencesinin ontolojik nesnelliği, onun öz ya da ölçüt yerine geçecek bir kendindeyi kavramasıyla belirlenir.

Başlangıç olarak görünüş bilgisi de kendisinde özsel olanı kavrayıp kendi nesnelliğini gösterebilir. Bu aynı zamanda görünüş bilgisinin Mutlak Bilgiye giden yolda gelişmesi için gereken adımı atması demektir. Dolayısıyla Fenomenoloji'nin ereği Mutlak Bilgiye varma yolunda her bilinç ve bilgi aşamasının kendisine uygun gelen "kendinde" özü kavramasıyla gerçekleşecektir.

Tüm Fenomenoloji'nin ve Hegel felsefesinin nesnelliği bu "kendindeliğin" kavranmasıyla oluşur; çünkü "kendindelik" Hegel'in doğruluk ölçütünü verir: "... Böylece genel olarak ölçüt ve ölçüt yerine geçecek bilim aynı anda öz ya da kendinde olarak kabul edilmiş olur."[48] Ama Hegel'in özellikle üzerinde durduğu, kendi nesnel idealizmine uygun olan bu doğru ya da doğruluk ölçütünün, onun ifadesiyle "asıl temelde yatan" ölçütün, öznel yargı ve düşüncelerin dışında kalması, bunlardan etkilenmemesi ve her bilgi ya da bilinç aşamasında genel geçer bir nesnelliği taşımasıdır. Kısaca öznel çıkarımlara dayanmayan nesnel bir ölçüt.. Bu nedenle bilinç, sınav sürecinde ölçütü ya da özü kavramak için belirli ve verili bir örnekten hareket edemez, sözkonusu olan bilgimizin böyle bir örneğe uygun olup olmadığının aranması değildir. Ölçüt yerine geçebilecek her türlü düşünce ve yargılar sınavın dışında kalmalıdır.

Öte yandan verili bir ölçütümüzün olmayışı, doğruluk ile ilgili belirleyici bir ilkemizini olamayacağı anlamına gelmez. Hegel'in vurgulamaya çalıştığı, ölçütü olmayan bir doğruluk anlayışının gösterilmesi değildir.

Başlangıçta bilinç, doğal bilinç olarak tüm olup - biten hakkında doğru bilince sahip olmadığından onun ölçüt ya da öz yerine geçecek bir nesne sorunu da yoktur. Bu sorun kavramını gerçekleştirme sürecine giren bilincin ve bu bilince uygun düşen başlangıç durumundaki bilimin sorunudur. Yeni "belirginleşen bilim" tüm kusurlarına ve ilkin kendi doğruluğunu kanıtlama zorunda olmasına rağmen bir doğruluk savıyla ortaya çıkar. Bu doğruluk savı başlangıç halindeki bilimin kendi doğruluğudur. (X)

Başlangıç halinde de olsa Hegel idealizmindeki bilim, bilimselliğini ancak dayandığı ölçütle göstermelidir; çünkü "nesnel" de olsa tüm idealizmin dayandığı ontolojik temel varolanların gerisindeki kendinde varlıktır, öz ve ölçüt budur. Geist'ın Fenomenoloji'si bu temeli unutup bilime dışarıdan hiçbir ölçütün taşınamayacağını basitçe savunamaz ve nitekim Hegel de bunun farkındadır; bu nedenle Fenomenoloji'ye böyle bir temel varlık ya da öz düşüncesinden tümüyle bağımsız olarak başlamaz. Bu kendinde ya da temel varlık felsefenin kendisinden önce vardır. Bu nedenle bilincin sınavında böyle bir ölçütten ya da "kendinde"-den yola çıkılır: "Bilimin görünüş bilgisine karşı bir davranışı ve bilgi gerçekliğinin araştırılıp sınanması olan bu anlatım, temele yerleştirilen bir ölçü olacak herhangi bir önsav bulunmadıkça gerçekleşmez gibi görünür. Çünkü sınav, önceden kabul edilen bir ölçütün varlığıyla oluşur, sınananın sınavda ortaya çıkana uygunluğunun ya da uygunsuzluğunun doğru ya da doğru olmadığı bu

ölçütle kararlaştırılır; böylece genel ölçüt ve aynı şekilde ölçüt olacak bilim, öz ya da **kendinde** olarak kabul edilmiş olur."[49] Sınavı gerçekleştirecek ölçüt ya da "ölçüt olarak bilim, öz ya da kendinde" kapalı sistem bütünü içinde düşünülürse bilimin (Fenomenoloji'nın) Hegel sisteminin kapalılığında önceden belirlenmiş yapısı ortaya çıkar.

Bu anlamda bilime Fenomenoloji'deki gibi ilk kez görünmesi bir yana, tüm sistem ve Fenomenoloji'nın tamamlanmış yolu açısından bakmaya çalışırsak Hegel için bilim başlangıç durumuyla da olsa öz ya da ölçüt yerine geçebilecek bir nesnellik ögesi taşır. Bu önceden belirleme sistemin gereğidir. Eşdeyişle, ilk kez ortaya çıkan bilim henüz kendi doğruluğunu kanıtlamamış ve bir ölçüt kazanmamış olmasına rağmen sistemde önceden belirlenmişlikten gelen bir nesnellik öğesini barındırır. Bilim salt başlangıç olmasından oturu değil Hegel felsefesinde genel geçer nesnel özün her bilgi aşamasında içkin olarak yeralmasından oturu belirlenmiş bir kendinde varlığı içeren ölçüte sahiptir.

Ama Hegel hemen ardından sanki çelişkiye düşercesine şunları söyler: "... bilim ilk kez kendisini burada göstermekle ne kendisini ne de başkasını öz ya da kendinde olarak haklı çıkartamaz ve bu yerine getirilmeden de sınav gerçekleşmeyecek gibi görünür "[50] Bu Hegel için bir çelişki değildir Yani hem genel bir ölçüt olarak ontolojik bir "kendinde" varlığı önceden kabul etme (idealizmin temeli) hem de bu genel ölçütün Fenomenoloji'nın başlangıcında öylece alındığında "haklı çıkamayacağı"nı belirtme Hegel Fenomenoloji'nde bir çelişki sunmaz. Çünkü tüm Geist'ın Fenomenolojisi'nın göstermeyi amaçladığı şey böyle bir kendinde varlığa bilinç şekillerinin gelişmesiyle varılacağıdır. Eğer Fenomenoloji böyle bir "varlığı" baştan, tüm felsefi belirleyiciliği ile birlikte kabul edip alırsa bilincin ve Geist'ın fenomenolojik gelişim yolunu göstermenin bir anlamı olmaz, çünkü ancak yolun sonunda böyle bir Mutlak varlığın ya da ölçütün bilincine varılacaktır Tüm kitabın amacı bunu göstermektir, yoksa onu baştan olduğu gibi kabul etmek değil.

Kısaca: Felsefenin temel ilkesi olarak öz ya da ölçüt olacak bir kendinde varlık vardır, ama onun peşinen kabul edilmesi değil, gelişiminin bilincin gelişimiyle birlikte olduğunun gösterilmesidir. Bu nedenle bilimin dayanağı olacak mutlak varlığa (doğruluğa), uygulama sürecinde çeşitli bilinç aşamalarının gelişiminden geçerek varılacaktır.

Hegel'ın Fenomenoloji'deki sorunu ontolojik varlığı tanımlamak değildir ve bunu yapan felsefelere karşı tavır alır. Sorun, "varlığın" bilinç deneyimlerinin diyalektik gelişme süreci içinde Mutlak doğru olarak kazanılmasının anlatımını yapmaktır. Amacı, bu ölçütü ya da özü bilince dışarıdan vermeden (dikte etmeden) onun buna kendi çabasıyla nasıl eriştiğini göstermektir.

Hegel bilgi (Wissen) ve doğruluk (Wahrheit) ikilisini bilincin belirlenimleri olarak adlandırır. Bu belirlenimler başlangıçta ve Fenomenoloji'nın sonunda birbirine özdeştir. Ama bu, Fenomenoloji'nın başlangıcı ile sonunun bilinç açısından aynı olduğu anlamına gelmez, çünkü bilinç başlangıçta kendisindeki bu iki belirlenimin özdeşliğini tanımaz, bunun farkında değildir ve bu nedenle o kendisinin fenomenolojik şekillerinin gelişim yolunda, her aşamada kendisini biraz daha tanıyarak ilerler.

Bilincin başlangıçtaki bilinçsizliğinden kurtulmaya başlaması, onun içkin kendisinde taşıdığı bilgi ve doğruluk belirlenimlerinin özdeşliğini kademeli olarak birbirinden ayırmaya girişmesiyle olur. Çünkü Hegel için Fenomenoloji'de gösterilmesi gereken, bilincin kendisinde taşıdığı özdeşliği önce çözerek sonra da

yeniden aynı özdeşliğe varışıdır, bu kez bilincin bizzat kendi gelişmesinin farkında olarak.

Bu yolda atılacak ilk adım, bilincin kendisinde yeralan ama tanınmayan ozdeşliğin parça parça bilgileşmesinin sağlanmasıdır. Her bilinç aşaması bu bilgileşmeyi kendine göre yerine getirir. Bilinç bu bilgileşme sürecini Mutlak Bilgiye dek surdürecektir. Başka bir deyişle bilinç gelişmesinin her yeni aşamasında kendindeki içkin doğruluğun bir parçasını daha bilgileştirerek kendi-için kılacak ve sonunda bilgileşmeyen hiçbir doğruluk kalmayacaktır. Bu da bilgi ve doğruluğun yeniden özdeş olmasıdır, ama bu kez bilinç bu özdeşliğin nereden ve nasıl oluştuğunun bilincinde olacaktır.

Şimdi bilincin başlangıçtaki naifliğinden kurtulmasını sağlayacak bu bilgileşme sürecine daha yakından bakalım. Bilinç bu başlangıcı nasıl yapar? Bilinç ilk bilgisine nasıl erişir? Bilincin yukarıda sözünü ettiğimiz ve kendisinde gizli olarak taşıdığı, kendisinin de farkında olmadığı bu bilgi-doğruluk ozdeşliğini çözecek ilk bilgiye kavuşması Hegel'ın sözü ile bir "ayırma"yı içerir: "O (bilinç), bir şeyi kendisinden ayırır ve aynı anda bu ayırdığı şeyle bağlantı kurar, başka deyişle o, **aynı şey için** olandır."[51] Hegel'ın burada sözünü ettiği "o", bilincin kendisinden ayırdığı nesnedir, onun varolan yanıdır. Bu varolan "aynı şey için ("für dasselbe"), yani bilinç için olan nesnedir. Bilincin kendisinden ayırdığı şey ile ne tür bir bağlantı kurduğunu göstermesi. "...bu şeyin **varlığının** ya da bu **bağın** belirli yanıdır, bir bilinç olan bilgidir."[52] Daha anlaşılır kılmak için, ikisi bir tumce olan yukarıdaki alıntılardaki düşünceyi üç aşamaya ayırabiliriz: 1) Bilincin ayırma edimi. 2) Bilincin bağlantı kurma edimi. 3) Bilinç için olan bilgi.

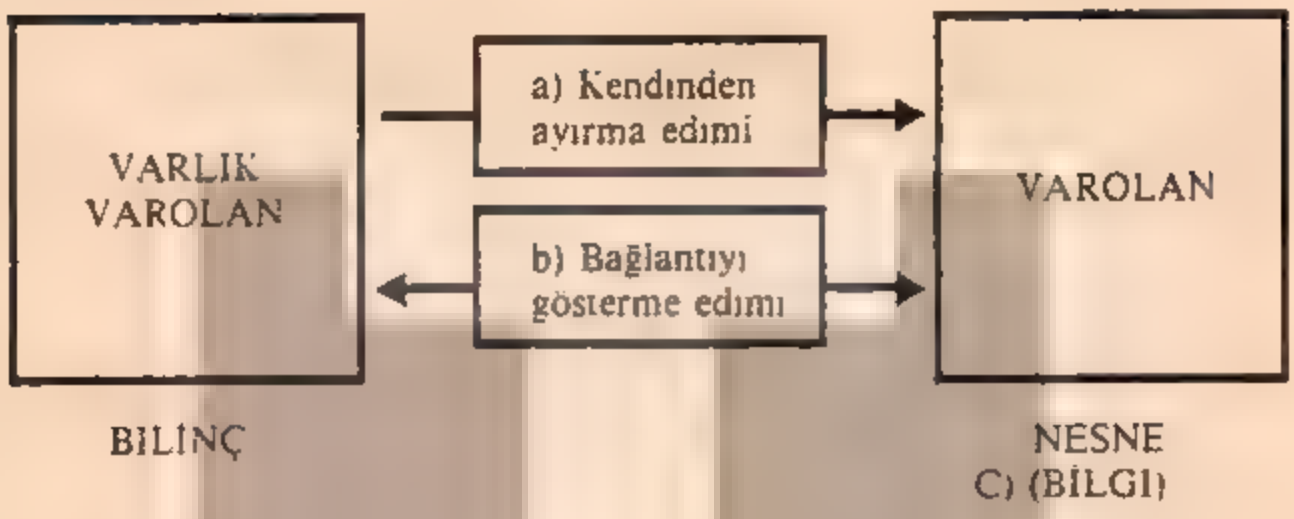
Hegel için önemli olan, bilincin ilk iki edimini bir bütün olarak görmektir. Ayırma ve bağlantı kurma edimleri birbirlerinden bağımsız değil, tersine biri diğerini içeren bilinç çabalarıdır. Bu çabanın sonunda bilgileşen ya da bilgi olan bir unsur kendini gösterir.

Bilincin kendisinden ayırdığı "şey", kendi yapısında olan nesnesidir. Bilinç özne-nesne özdeşliği olarak ilkin nesnesini kendisinden ayırır ve bu ayırma edimi ile bilincin dışında bir kendinde varlık oluşur. Ama bu kendinde varlık olarak nesne, bilinç ile ilişkisini yitirmiş değildir, tersine, bilinç kendisinden ayırdığı bu kendindelikle olan bağlantısını kurar, onu yorumlar ve kendisine konu yapar. Nesnenin bilinçle ilişkisini yitirmemesi nesneden doğru gelen bir eylem ya da istek değildir, çünkü bu bilincin belirlediği bir ilişkidir.

Bilinç nesnesi ile olan ilişkisini belirlemekle kalmaz, bu yeni konusunun ya da nesnesinin ne olduğunu da belirler. Bilinç olmayan, bilinç varlığı dışında kendinde varolan (bilincin ayırdığı bu nesne) özünde varlığın ta kendisi olan bilinç tarafından kendisinin **varlık-olmayan** yanının, **varolan** yanının konusudur. Bu aynı zamanda Hegel'in varlık nesnel idealizmindeki varlık kategorisi gereğidir.

Böylece varolan, bilincin kendisi için belirlediği ve yine kendisi için olan bir şeydir ("es ist etwas für dasselbe"). Yani bilginin kendisidir. Bunu bir şema ile açık kılmaya çalışalım:

Şema 1
BİLİNCİN BİLGİSİNİ BELİRLEMLESİ



a) Varlık - varolan özdeşliği olarak bilinç ilkin varolanı kendisinden ayırır.
b) Bilinç kendisinden ayırdığı şey ile bağlantı kurar
c) Bu bağlantı ile bilinç kendisi için olanı belirler Bu, bilginin belirlenişidir: ("es ist etwas fur dasselbe"), ("fur ein Bewusstsein"), ("die bestimmte Seite dieses Beziehens")

Burada kanımca diğer önemli bir nokta, bilincin varolan olarak ayırdığı nesnenin nasıl ve da nerede bilgi olmaya başladığıdır. Varolan olarak bu nesne bilincin "ayırma" ve "bağlantı - kurma" eyleminden önce henüz bilgi değildir; çünkü bilinç onu nesne yapmamıştır, o sadece bilincin özdeşliği içinde yeralan bir ögedir. Bu nedenle varlık ve varolan özdeşliğinden henüz kurtulmamış kendindelik olarak nesne, bilince ait bir kendindeliktir ve bilgi aşamasında ya da bilinmeye kavuşmamıştır.

Hegel, bilincin kendi içindeki bu özdeşliği çözmesi gerektiğine inanır. Bilinç kendinde gizli olanı özdeşliğinden koparıp göstermek zorundadır; ancak bundan sonra bilinç Fenomenoloji'deki diyalektik gelişme sürecine başlayabilir. İşte bu özdeşliğin çözülmesi bilginin oluşumunu içerir, bilincin bilgilenmesi için zorunludur. Çünkü bilinç, özdeşlik durumuyla bilgiyi kendi içinde taşır ama onun varlığından habersizdir (doğal bilinç). Söz konusu, bilincin kendi yapısındaki belli bir yanı, varolan yanı tanımasıdır. Bu tanıma aynı zamanda varolan yanını belli bir bağlantı içinde belirlemesini sağlar. Bilincin kendisince belirlenmiş bu "belli" yanı, tanınan yanı olur ve bilginin kendisidir ("die bestimmte Seite des Seins").

Bilginin belirlenmesinde zorunlu olan "ayırma" ve "bağıntı kurma" edimlerinin oluşturduğu eylem bütünü bilincin yalnızca kendisinde olup biten bir harekettir. Başka bir deyişle Hegel için bilincin bir şeyi kendisinden ayırması ve bu şeyin kendisi, bilincin önceden kendisinde içkin olarak taşıdığı özelliğidir. Bu

nedenle bilincin kendisinin belirlenmesinde bilinç dışından, dış koşullarından gelen herhangi bir etki ya da katkı yoktur. Bilinç kendinde bir özdeşliktir (özne - nesne özdeşliği) ve bu özdeşlikte yeralan nesne, her türlu dış belirlenimden bağımsız bilincin **kendi** bağımsız nesnesidir. Bu nesnenin gösterilmesi, bilincin kendine özgü içkin bir eyleminden başka bir anlama gelmez.

Hegel için bilgi belli bir analitik ayrıma dayanır ve bilinçten olan bir ayrımdır. Bilinç, belirlenimleri olan bilgi ve kendinde - doğruluk ya da kendinde varlığı yine kendisi belirler. Bu nedenle bizim, bilince dışarıdan ölçüt ya da benzeri bir kural koymamızın gereği yoktur."

Bu temel ilke, bizim yaşayan insan bilinci olarak Hegel'ın sozünu ettiği bilinci dışarıdan etkilememizi gereksiz kılar: ".. bu nedenle bizim ölçüler getirmemizin, bulgu ve düşünceler kullanmamızın gereği yoktur.. "[53] Bizim "konunun özü" ya da "asıl konu" olarak "Die Sache selbst"ın bilgisine sahip olmamız temelini bilincin yaptığı ayrımda bulur. Yani Hegel'ın "Die Sache selbst"den kastettiği sonraki bir görünüştür ve sanırım "Die Sache selbst"ın metafizik bir özellik taşımadığı ilkin bilincin yaptığı analitik ayrımdan hareketle araştırılmalıdır, çünkü "Die Sache selbst"ın bilgisi ilkin bilincin öz ve görünüş ayrımında temelini bulur.

Her türden idealist çıkarımın dışında nesneler ve konular arasında neyin öz, neyin görünüş olduğuna değin ayrımı yapan elbette bilinçtir. bu türden bir düşünsel etkinliği nesnelerin kendisinin yapacağı düşünülemez. Buraya kadar Hegel'ın iddiasında herhangi bir metafizik yan yoktur. Bilincin metafizik içeriği asıl bundan sonra başlar, öz ve görünüş ayrımını yapan ne benim ne senin bilinci, kısaca insan bilinci değil, sistemin gereği konan kavramsal bilincin (XI) ışıdır ". . burada yöntem olarak ele alınması gereken yalnız kavramın hareketinin kendisidir "[54] Yine bu kavramsal bilincin "doğası" gereği ayrım kendinde olarak oluşur ve bilinç artık yaşayan bireyin bilincinden bağımsız ve onun düşüncesinin eylemi ya da aracılığı dışında kalıp belirlenemeyen "kendinde" kavramsal bir yapı taşır. Yaşayan insan bilincinin tümüyle kavramsal soyutlanışıyla Hegel'de "pratik değil, kavram diyalektiğinin kanunları doğruluğun ölcütü olarak kendilerini koyarlar" [55] Bu açıdan kavramsal bilincin "doğası", bizim yaşayan insan bilinci olarak ona ölçü getirmemizi anlamsız kıldığı gibi, " .. bizim bu (katkıdan) el çekişte gözlemine eriştiğimiz şey, temel olanın özünde nasıl kendinde ve kendi için oluşudur."[56] Şimdi yine "Die Sache selbst"e dönersek, onun ne tür bir bilinç ayrımında anlam kazandığı daha açık görünür. "Konunun özü", "asıl konu" ya da "temel olan şey" Hegel'ın yaşayan insan bilincinin idealist bir felsefi soyutlanışı olan kavramsal bilincine uygun düşer. "Die Sache selbst" bu kavramsallığın özüdür. "Hegel temel olanın bu yolla kendinde ve kendi için gözlenebileceğini ileri sürdüğünde bir şeyi gözden kaçırıyor; aslında bu temel olanın kendisi değildir, o özne ile maddi şey arasındaki diyalektik değil, tersine nesne hakkındaki öznel düşünceler arasındaki diyalektiktir."[57] Hegel bir adım daha atar, artık bilinç sadece kendi ölçüsünü kendisi koyan değil, dahası kendi sınavını yapandır da. "Ama bizim katkımızın gereksiz oluşu, sadece kavram ile nesnenin ve ölçü ile ölçülenin bilinçte bulunmaları nedeniyle değil, dahası bilinç kendi sınavını kendisi yaptığından bizi her ikisini kıyaslama sıkıntısından ve bize özgü olan sınavdan kurtarması nedeniyledir ve bu anlamda bize düşen sadece salt izlevsiz."[58] Bilincin sınavı ondaki bir hareketin habercisidir; bilgi ve doğruluk belirlenimlerinin bilinçte, bilinç için olan ilişkileri aynı zamanda bilincin doğruluğa erişme sürecinde itici rol oynayan sınavla ilerlemeyi içerir. Bilinç her sınavda sanki Mutlak

Doğruluk bütününden bir parça - doğruluğu kendisine katar. Böylece bilincin hareketi onun her sınavla kazanacağı doğrulukla belirlenmiş olur. "Bilinç, somut olanda dahası dışsal olanda hapis olmuş bilgi olarak Geist'tır, ama bu nesnenin ilerleyişi bile yalnız başına tüm doğal ve zihinsel yaşamın gelişmesini verir.."[59] Felsefeci olarak bizim, özellikle bilincin kendi sınavını yapması karşısında her türden "bize özgü olan" sınav girişimlerimiz gereksiz çabalardır. Bilinç kendi hareketi için gereken sınavı kendisi yapar. Bu anlamda bize "salt izleyiş"in kalması Hegel'in gostermek istediği bilincin yapısından doğan bir sonuçtur. "Çünkü bilinç bir yanda nesnesinin bilinci, öte yanda kendisinin bilincidir, onda doğru olanın bilinci ile onun hakkındaki bilginin bilinci."[60]

Önemli olan, Hegel'in yukarıdaki "nesnenin bilinci" ve "kendisinin bilinci"nden neyi kastettiğidir. Hegel'in burada "Nesne"den kastettiği kendinde - varlık anlamındadır. Yanı ontolojik açıdan varolanların gerisindeki kendinde - varlıktır. Nesnenin bilinci ile anlatılmak istenen nesne ne maddi anlamda görünüşler dünyası ne de bilgi anlamındadır. Başkasınca belirlenmeyen, yalnız kendinde varlık olan bilinçte doğruluk momenti olan nesnedir. Yukarıdaki alıntıda "nesnenin bilinci" de böyle bir nesnenin bilincidir. Bilinçteki (XII) doğruluk aynı zamanda diçütün kendisidir de. Hegel'in "kendisinin bilinci" deyimiyle anlatmak istediği doğruluğun (kendinde nesnenin) değil, bilginin bilincidir. Bu, bilincin görunüşler dünyasını oluşturan sınırlı bilgisidir. Bu sınırlı bilgi, özünde kendinde - doğruluk olarak nesne hakkındaki bilgidir. Yanı kaynağı kendinde doğruluk olan bilgidir. Ama doğruluk ya da kendinde - nesne değil.

İlk bakışta bu bir çelişki gibi görülebilir: Görunen şeylerin bilgisiyle kendinde - doğruluk olarak nesne hakkındaki bilginin nasıl aynı şey oldukları sorusu ortaya atılabilir. Hegel'in bilinçle ilgili kavramsal çıkarımları anımsanırsa bu (yine Hegel mantığınca) çelişki değildir. Çünkü, kendinde doğruluk olarak nesne, görunen maddi nesne değil bilincin bir kavramıdır; bilinç tarafından belirlenmiş ve üretilmiştir. Buna bağlı olarak görünuş dunyası da bu kavramsal nesnenin görünüş dünyasıdır ve yine bilinç tarafından üretilmiştir. Bu anlamda gerçeklikte görünen dünyayı değil, kavramsal olarak dünyayı içerir ve bu dünyanın bilinci kendinde doğruluk hakkında "sadece" bilgidir; henüz doğru olmayan bilgidir.

Böylece bilinç, Hegel için hem kendinde varlığın hem de bilinç - için - varolanın bilincidir. Bu ikilik ne dışarıdan gelen ne de felsefecilerin koyduğu bir özelliktir. Bilinçte ("onda" - "ihm") vardır.

Bilinç Fenomenoloji'deki gelişmesine henüz başlamadan kendinde ve içkin olarak bu ikiliği taşır, bir yanda onun için (für es) bilgi, diğer yanda doğruluk anlamında kendinde - varlık. Temel ve belirleyici olan bu ikiliğin bilinçte karşılaşmasından daha çok, onların bilince özgü olmaları, bilincin yapısını oluşturmalarıdır. Hegel ile Kant'ın bilinç anlayışlarındaki en önemli fark buradadır: Hegel için kendinde varlık bilincin dışında değil, tersine bilincin içinde ve ona özgüdür, oysa Kant için "Ding an sich" bilinçten bağımsız ve onun dışında yer alır.

Bilgi kuramsal açıdan Hegel'in bilgi kavramında belirleyici olan bu ayrım (bilince özgü olma ya da onun yapısını oluşturma ile sadece bilinçte karşılaşma) ayrı konumlardır: **Bilince özgü olma:** He iki moment, bilinç - için ("für es") ve kendinde ("an sich"), bilinç tarafından gün ışığına çıkarılmış olsa da olmasa da, yani her iki moment bilincin kendisince kavranmış olsa da olmasa da onlar bilinçte varolan içkin özelliklerdir. Nesne bilinci özgudür, onun dışında değildir. Birinci farkına vardığı ile varamadığı nesne ayırımının oluşturduğu ikilik bu temel üzerinde yer alır. Nesnenin bilinçteki bu çift anlamlılığı, onların yine

bilinçte surekli kıyaslanışını ve bu kıyasla oluşacak olçütü verir.

Bilinçte karşılaşma: Bilgi ve kendinde - varlik momentlerinin bilinçte birbirlerini kıyaslamasıdır. Hegel: "Her ikisinin de **aynı şey için** olmaları onların kendilerini kıyaslamasıdır."[61] derken "aynı şey için" olmaktan kastettiği onların bilinç için olmalarıdır. Bilinç için ("für dasselbe") olmakla her iki moment birbirleriyle karşılaşmış ve kıyaslanmış olur. Bu kıyaslamada bilincin "nesnesi hakkındaki bilgi, ona uysa da uymasa da o aynı şey için (bilinç) olur."[62] Böylece Hegel için bilinç bir kıyaslama demektir ya da kıyaslamayı içermektir. Kıyaslanan belirlenimler bilincin dışında olmayan, tersine bilince ozgu olan:

a) Bilincin nesneler hakkındaki bilgisi,
b) Bilincin kendinde nesnel doğruluğudur.

Hegel'e göre sonuçta: Bilgi ve doğruluk kıyaslanışı, bu kıyastan doğacak doğruluk ölçütü bilinç tarafından, bilinçte olup biter.

Hegel doğruluk olarak gördüğü kendinde nesneyi bilincin bilgi ile olan ilişkisi dışına ("ausser dieser Beziehung") kovar. Bu durumda Kendinde nesne (varlik) henuz bir belirsizlik içindedir Kendinde varlığın bu belirsizliğini değişmeyen bir belirsizlik olarak anlamak, Hegel'ın sistemine ve bilinç diyalektiğine uymaz En genel anlamıyla bu belirsizlik, kendinde varlığın başlangıçtaki durumudur, bu aynı zamanda bilincin başlangıçtaki durumudur ve belirsiz-olan adım adım belirlenme surecine girer, ilerler. Bu ilerleme ilkin bilincin bilgi ve doğruluk ayrımını yapmasıyla başlar: "Onun (bilincin), sadece bir nesneyi bilmesi ayrımın varlığını gostermeye yeter, **onda, kendinde** bir şey ve diğer bir moment olan **bilinç için** nesnenin varlığı ya da bilgisi yeralır."[63]

Anlaşılacağı gibi bu, kendinde varlığın bilinç tarafından farkına varılması demektir. Bir şeyin farkına varmak onun hakkında bilgi edinmek anlamına gelir. Nitekim Hegel yukarıda bilincin "bir nesneyi bilmesi ayrımın varlığını gostermeye yeter" derken bilgi ilişkisi ile birlikte gelen bir olayı vurgular, yani bilgi ve doğruluk ayrımını. Dolayısıyla doğruluk, bilgi ilişkisiyle kendisini bilince gostermiş olur. Oysa Hegel daha once, kendinde doğruluğu bilincin bilgi ilişkisinden bağımsız olarak belirlemişti.(XIII)

Burada iki çelişki varmış gibi görünüyor: Birinci çelişki olarak görünen Hegel'in once, bilincin kendisinde varolan kendindeyi yine bilincin yapısına ozgü bilgi ilişkisinin dışına koyup onun, bilgi aracılığının dışında olduğunu, sonra da bilincin birinci bir şeyi bilmekle bir ayrım yaptığını ve bu ayrımla bilgi olmayan, bilgi momentinin dışındaki doğruluk momentinin de farkına varacağını belirtmesidir. Bilgi ve kendinde doğruluk ayrımının yapılması ve belirsiz olan kendindenin (doğruluğun) varlığının gösterilmesi aslında bilgi özelliği taşıdığından bu kendinde varlık ya da doğruluk bilinç için olur, yani bilgileşir.

Boylece bilinç için, bir yanda kendi nesnesinin bilgisi diğer yanda nesnesinin kendi başına (kendinde) varolmasının bilgisi sozkonusudur.

Burada ikinci çelişki gibi görünen: Bilinçte olup bilinç için olmayan kendinde doğruluk, bilincin koyduğu bilgi ve doğruluk ayrımında dönup dolaşıp bilginin tuzağına düşer ya da kendinde doğruluk sürekli bilgileşir, bilgiye dönüşür ve bu dönüşüm bilincin bilgi ilişkisinden bağımsız belirlenişiyle çelişik görünür. Önce bilgi ilişkisi dışına konan doğruluk ya da varolanların gerisindeki kendinde - varlik Hegel'ın ve genellikle idealizmin bir önsavıdır. Bu açıdan Hegel'in getirdiği bir yenilik yoktur. Sonra da bilgi olayıyla farkına varılan doğruluk, doğal bilincin idealizmin önceden koyduğu mutlak kendinde - varlığa kendi fenomenolojik gelişmesiyle varacağı doğruluktur. Doğal bilinç için mutlak - kendinde doğruluğun

baştan belirlenmeyip, ancak kendi bilinç gelişmesiyle varacağı düşüncesi Hegel'in getirdiği yeniliktir.

Bu anlaşılırsa Hegel'in akıl yürütmesinde ve çıkarımlarında bir çelişki ya da tutarsızlık olmadığı açığa çıkar.

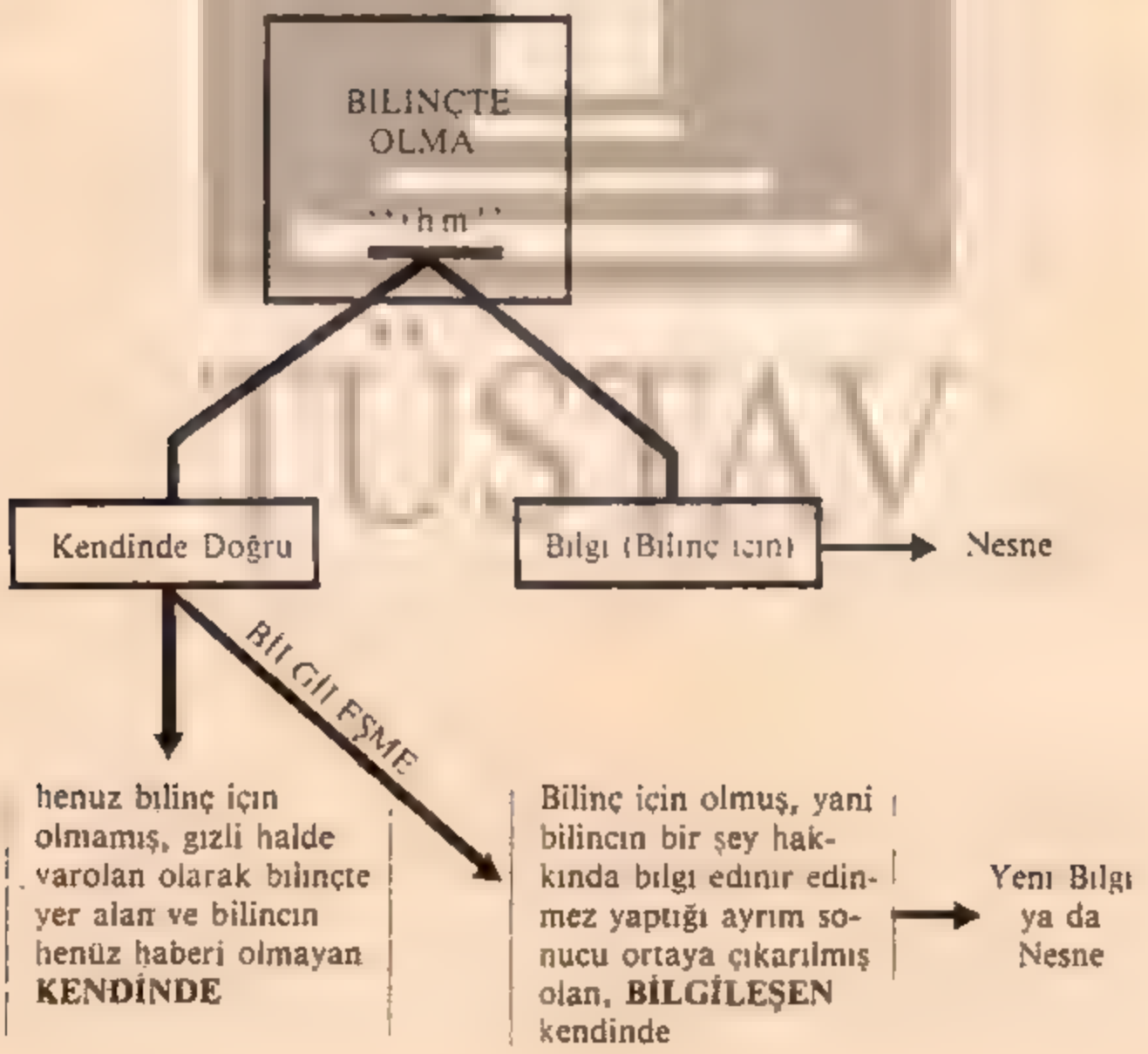
Buraya kadar vardığımız nokta: bilinç için olan bilgi ile bilgi olmayan kendinden yine bilinç olmada, yani bilgide biraraya gelmeleridir. Kuşkusuz, bu biraraya gelme bilincin diyalektik gelişiminde aşamalıdır. bilinç mutlak doğruluğa varıncaya dek, sozkonusu biraraya gelmelerin ya da bilinç için bilgi olmanın dışında bilincin henüz bilince çıkaramadığı bilgiye dönüştüremediği bir Kendinde her zaman varolacaktır.

Bu süreç şema 2'de açıklanmaya çalışılmıştır.

Hegel'in daha önce, "her ikisinin de aynı şey olması onların kendi kendilerini kıyaslamasıdır." tümcesinde Kendindeyi ve bilgiyi bilinç için gösterirken sözünü ettiği "Kendinde" artık bilgi alanına girmiş ve bu anlamda bilinçteki gizliliğini yitirmiş, bilinç için, bilgi konusu olmuş kendindedir. (XIV)

Şema 2

BİLİNÇTE OLMA



Bu nedenle bilincin, özellikle doğal bilincin içinde taşıdığı gizil Kendinde, bilinçte olan ama bilinç için olmayan, hakkında bir şey bilinmeyen, bilgi alanına çıkmamış, bilincin daha sonraki deneyim ve gelişmesi ile varacağı Kendindedir.

Kendinde doğru ancak bilgiye dönüştüğü kadarıyla bilinç içindir. Fenomenoloji'nin ereğine (Mutlak Doğruya) erişmediği sürece, bilinç kendisinde bir dönüşüm yapmamış ve açığa çıkmamış (bilgi alanına çıkmamış) gizil Kendindeyi taşıyacaktır.

Daha sonra Hegel (onun nesne anlayışı gözardı edildiğinde) sanki maddeci bir filozof gibi konuşur; bilginin nesnesine uygun değilse değişmesi gerektiğini vurgular: "Bu kıyaslanışta iki taraf birbirine uygun değilse, bilinç kendi bilgisini nesnesine uygun kılmak için değiştirmek zorunda kalmış görünür..."[64] Nesne, doğruluk ölçüsü için yapılan kıyaslamada geçerli olan öğedir. Ama yine bu nesnenin bilinçten bağımsız ve temelini maddi özde bulan bir nesne olmadığı unutulmamalıdır. Bu nesne belli anlamda bağımsızdır, kendinde nesnedir ve maddi özü içeren nesneden tek ve en büyük ayrımı, bilinç tarafından konmuş bir Kendindeliğe dayanmasıdır ve değişmesi gereken bilgi de özünde bağımsızlığı bilinç tarafından belirlenmiş bir nesnenin bilgisidir. Hegel maddeci bir anlatımla başladığı tümcesini şöyle sürdürür: "...ama bilginin değişmesiyle gerçekte nesne de kendisini değiştirir, çünkü varolan bilgi temelde nesnenin bir bilgisidir, özünde bilgiye ait olduğundan nesne de bilgi ile birlikte başka bir nesne olur."[65] Nesne bilinçte değişmek zorundadır. Bu zorunluluğu yaratan nesnenin kendi bilgisiyle olan ilişkisidir ve bu ilişkide nesne (kendinde varlık), bilgi ile aracılığında bilince çıkarılan şeydir.

Nesnenin farkına varılması ya da bilince çıkarılması onun "konu olması" demektir. Konulaşma ise yukarıdaki ilişkiden ötürü bilginin kendisine bağımlıdır ve bilginin her değişimi yeni bir nesnenin bilince çıkarılmasını gösterir. Hegel bu bilgikuramsal hareketin nesnenin kendisinden değil, nesne hakkında bilgiden kaynaklandığını açıkça belirtir: "Yalnız başına, onun (bilincin) bir nesneyi bilmesi ayrımın oluşması için yeterlidir, yani **onda** bir şey **Kendinde**dir ve diğer bir moment de bilgi ya da **bilinç için** nesnenin varlığıdır. Sınav bu varolan ayrımın üzerinde oluşur."[66]

Bilinç, ilke olarak nesnenin bilgisinden yola çıkıyor ve nesneyi ya da kendinde olanı hiç hesaba katmadan ya da düşünmeden bunu yapıyor ama bu yola çıkış kendiliğinden bir ayrımı getiriyor: Nesnenin bilgisinden sözetmek aynı anda onun varlığını da göstermektir. Böylece ayrım kendiliğinden bilinçte oluşur. Bilincin kendi bilgisinin doğruluğunu sınaması için onun nesnesi ile karşılaştırdığını belirttik. Ama sözkonusu nesnenin ya da kendinde varlığın başlangıçta ne olduğu konmamış ya da belirtilmemişti, bilinç onu henüz tanımıyordu, dışardan bir ölçüt kabul etmiyordu. Ama tüm bu özelliklerine karşın bilincin kendisi eğer nesnenin bilgisinden söz ediyorsa, o kendisini de konu etmiş olur, kısaca bilinç kendisinden bir kavram üretir ve onu konu yapar. Böylece onun başlangıçtaki konu - dışılığı aşılmış olur. Başka bir deyişle nesnenin konu olması bilincin kendi bilgisiyle dilsel bir oyunundan çıkar. Sözü edilen bilinçte karşılaşma kavramların yüzyüze gelmesidir. Bu yüzleşmede konuşulan nesne de (Kendinde de) kendindeliğini yitirir, bilgileşir, konu olur ve böyle devam edip gider: "Böylece daha önce bilinçte Kendinde olan artık kendinde değildir ya da sadece **onun** (bilinç) **için kendindedir**. Bilinç kendi bilgisini nesnesine uygun bulmazsa, nesne de bulunduğu durumda daha fazla kalamaz, yani ölçüt yerine geçmesi gerekenin sınav içinde oluşmaması durumunda, sınavın ölçütü de değişir; sınav sadece bilginin bir sınavı

değil, aynı zamanda onun ölçütünün de sınavıdır."[67]

Daha sonra bilinç yeni bir Kendindeye yani ölçüte, bilinç için olmamış, konulaşmamış nesneye yönelecektir. Yeni nesnenin bilgileşme süreci de aynı bilinç edimi ile yinelenecektir.

Hegel bilincin nesne hakkında bilgisini, bilinçte bir ayrımın oluşması için yeterli öğe olarak açıkladı. Bu çözümsel ayrım aynı zamanda deney kavramının temelini oluşturur.

Deney, bilinçte bilgi ve nesne, bilgi ve kendinde, bilgi ve doğru olarak başlayan ilk aşamadaki çözümsel ayrımın diğer bir aşamada bireşimsel olarak aşılmasıdır.

Bu bağlam içinde deney kavramının duyu verilerinin algılanmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bilgi-nesne ayrımındaki nesne, yalnız bilinç için yeralan ve bilme eylemiyle oluşan nesnedir. Bu nedenle deney, bilincin kendisinde, düşüncede yaptığı yansımadan yola çıkar: Hegel için deney ya da denevimin ilk ve temel özelliği onun transendental yapıda olmasıdır. Ama burada yalnızca transendental yapı deneyim tanımı için yeterli değildir. Önemli olan deneyin bilinç-nesne diyalektiği ile gerçekleştirilen bir hareket olmasıdır: "Bilincin kendisinde yer alıp, onun bilgisine ve nesnesine uyguladığı bu diyalektik hareketin onda (bilinçte) yeni **doğru nesneyi oluşturması** deney denilen öz harekettir."[68]

Görülüyor ki Hegel'de deneyin tanımı için ikinci temel özellik onun diyalektik bir hareket içermesidir. Ama tanım diyalektik hareketle de kalmıyor: Bu hareketin "yeni ve doğru nesneyi" vermesi şart koşuluyor. Bu, yeni bir ölçü, yeni bir kendinde demektir. Alışılmış anlamıyla değişmez bir ölçünün varlığı ve bu ölçüye göre doğruluğu sınanan bir bilginin varlığı Hegel'ın diyalektik hareket anlayışına uymaz. Ona göre deney, yepyeni bir Kendindeyi, ölçüyü, beraberinde getirebilecek niteliksel değişiklığı içermeli. Bilginin kendi doğruluğunu ölçtüğü durağan ve değişmez bir ölçütü yoktur. Deney aynı zamanda ölçütün değişikliğini de getirir. Burada açıklanması gereken, sözü edilen bu deneyin nasıl oluştuğudur.

Hem bilginin hem de nesnenin değişme koşulu deneyde ikili bir aşamayı gösterir: **İlkin:** Bilinç nesneyi, kendinde varlığı bilmekle onu bilinç için varolana dönüştürmüş olur. Bu nesne bilinç dışındaki Kendindedir ve bilinç tarafından bilinmesiyle o artık bilinç için Kendinde olusa geçer. Bu, yukarıda sözü edilen çözümsel ayrımın kendisini ilk gösterişidir. Yeni bilgisini kazanan bilinç yeni bir Kendindeye doğru onu da bilgileştirmek için harekete geçer. **İkinci aşamada:** Bilinç elde ettiği bu yeni bilgiyle ona uygun yeni nesneyi kendi içinde oluşturur; çünkü eski nesne artık nesneliğini ya da ölçüt olmayı yitirmiştir, bilgi olmuştur.

Yeni nesnenin oluşumu, bütünüyle niteliksel bir değişimi ongörür. Eski nesnenin ya da ölçütün korunup ona yalnız ek yapma yerine, önce onun hiçliğine varılması, Hegel'in savunduğu deney anlayışında ilke olarak gerçekleştirilmesi gereken harekettir. Ama doğru deney bir süreklilige kavuşmuş olmalı. Bu da ancak eski nesnenin yeni nesnede aşılmasıyla olanaklıdır. Deney sonucu elde edilen ve nitelikçe başkalaşan bilgi de geçerliliğini bilgi-nesne diyalektiğinin süreci içinde yitirecektir. Bu yitiş olumludur, reslantısal görünen başka bir nesne sayesinde deneyin sürekliliğini sağlar. Bu sürekliliğin kavranışının olanağı fenomenolojik tavır içinde bulunmaktır. Bu tavırdaki felsefecilere Hegel az ilerde göreceğimiz gibi sık sık "biz" der.

Hegel'in nesneye dayanan deney anlayışına felsefi bütünlüğünü kazandıracak öğe "biz" felsefecilerin "salt kavrama"sıdır: "... kendinde ve kendi için olanın genellikle **salt kavranışı** bizim kavrayışımızdadır."[69] Hegel için deney sadece ilk nesneden sonrakine geçiş değil, aynı zamanda doğru olmayışın "kavranışıdır"

Doğru olmayış ilk nesnemize özgudür ve bilinç başka bir nesnede ilk nesnenin yapısını (doğru olmayışını) gordüğü zaman, ikinci nesnesinde doğru olarak kavuşacağı deneyimi yerine getirmiş olur. Ama bu farkına varış bilincin kendi içinde olup-biten bir salt kavramadır: Eski nesnenin hiçliğine dayanan onun üzerinde yapılmış ve onun doğruluk dışı oluşunu belirten, diyalektik deneyim "sadece salt kavranışıdır" Bilincin ölçütü olacak yeni Kendinde-varlık, salt kavrama ile üretilmiş olur.

Bilinç başlangıçtaki doğal durumunda kendi içindeki nesnenin bilincinde değildir, nesne onun için kendi dışında yeralan bir şeydir. Böylece o, kendi yarattığı, daha doğrusu kendi bilgisi ile ürettiği nesneyi goremediğinden nesne ve bilgi arasındaki diyalektik bağı ve gidişi de goremez. Ama bilinç yapacağı deneyimlerle bir şeyin farkına varır: Nesnenin, sandığı gibi kendi başına olmadığı, tersine bilincin bilgisiyle sıkı bir bağı olduğu ve bu bilgi tarafından koşullandığı. Bununla bilinç, deney oncesi ve sonrası yapısını kavramış olur (XV)

Bilincin, nesnesinin kendi bilgisi aracılığıyla yansıtıldığının ve bu nesnenin kendi nesnesi olduğunun farkına varışı diyalektik deneyim sürecinin kavranması için yeterli olmayan ama onemli bir ilerleyiştir; çunku bilincin yaptığı bu ilerlemede nesne ile bilgi arasındaki bağ gorulmus ama bu bağın yeni nesnenin oluşumundaki rolu henuz kavranmamıştır Tum fenomenolojik sürecin kavranması için gerekli olan: Eski ve yeni nesne arasındaki içten bağın anlaşılmasıdır. Hegel için bilincin boyle bir kusursuzluğa kavuşması onun, Fenomenoloji'nin öngördüğü deneyimleri kendinde toplayıp belli bir aşamaya varmasıyla Mutlak Bilgiye ulaşmasıyla olanaklıdır.

Bilinç "salt" ve "yansıtıcı" davranışıyla kavuştuğu yeni nesnesini "belirli olumsuzlama"nın bilincinde olarak kavramaz Onun için yeni nesne sanki soyut ve bilgi-nesne ilişkisinden bağımsız bir kezlik olumsuzlamadır. Bu yüzden bilinç için yeni nesne ilk aşamasında "raslantısal ve dışsal olarak bulduğu" bir Kendinde ya da ölçüdür.

Oysa bu yeni nesne hem bir kezlik hem de raslantısal olmayan, belli bir ilişkinin (bilgi - nesne) ve sürecin sonunda kendisini bir zorunluluk olarak gösteren Kendindedir. Bilincin kavrayamadığı bu zorunluluktur, nesne onun tarafından yalnız pratik bir kesinlikle bilinir. Salt kavrama bu zorunluluğun bilince çıkarılmasında ilk adımdır. Çunku: "Bu anlayış içinde yeni nesne kendisini bir **bilinç dönüşümü** sayesinde oluşmuş olarak gösterir."[69] Hegel "bilincin dönuşumu" kavramıyla bir ilişkiyi vurgular. Bilincin bilgisi ile nesnesi arasında oluşan ve yeni nesneyi yaratan, bu ilişkidir. Bilincin bilgisi "dışsal" ve "raslantısal" olarak bulduğu yeni nesnesiyle karşılaşınca bilgileşmiş eski nesnesinin bu yeni nesneye uymadığını görür. Bilinç bir zorunluluğun ya da bilimselliğin bilincinde olmadan önce, bu karşılaşma sürecinin kendi dışındaki bir nesnede olduğunu sanır. Eski nesnesi hakkındaki bu yanlış tutumunu "salt kavrama" ile gorür ve bu "salt kavrama"nın kendi edimi olduğunun farkına varır. Böylece bilincin nesneye yaklaşımında köklü bir anlayış değişikliği meydana gelir. Bilinç, bazı şeylerin kendisinden kaynaklandığını kavrar.

Bilincin, nesne ve bilgi ayrımından oluşan yeni nesnenin kendi ürünü olduğunu kavramaya başlaması Hegel'in "bilincin dönüşümü" dediği dönemdir.

Yeni nesneyi asıl oluşturan, "bilincin dönüşümü"dür, ama bu, felsefeci için bir zorunluluğun kendisiyken, görünüş bilgisi ya da doğal bilinç için henüz felsefi zorunluluğu açığa çıkmamış bir aşamadır. Bilinç kendi salt kavramasından kaynaklanan dönüşumüyle Fenomenoloji'deki bilimselliği henüz kavramış değildir,

ama doğru yoldadır. Bilincin yaşadığı deneyimin Hegel (ya da "biz" felsefeciler) tarafından yansızca gözlenmesi bilince verilen bilimselliğin ta kendisidir: "Konunun bu seyredilişi sadece bizim katkımızdır ve bu katkı sayesinde bilincin deneyimlerinin gidişini bilimsel yola sokar ve bilinç için olmayanı seyrederiz."[70] Bizim katkımız ("unsere Zutat") hiçbir şeye karışmadan sadece gözlemektir. Dahası: Gözlem sadece gözlem olarak kalmaz, aynı zamanda bilincin yalnız başına başaramadığı bilimselliği ve zorunluluğu yerine getiren bir seyrediş olur. Bilincin kendi dönüşümüyle doğru olarak kavradığı nesnesinin oluşumu başlangıçta diğer nesnelerin de bu zorunluluk içinde bilinç tarafından kavranacağı sonucunu getirmez, çünkü bilinç yeni oluşan nesneyi henüz "raslantısal" olarak görür. Nesnelerin bilinçte oluşumunun "raslantı" olmadığını bilen yalnız filozoftur (ya da "biz"). Sürecin bütünlüğü açısından düşünülürse bilincin yaptığı ama bilincinde olmadığı dönüşümler sonucu elde ettiği nesnelerin zorunluluk taşıması filozofa (Hegel'e "biz"e) göredir: "Ancak bu zorunluluğun kendisi ya da onun nasıl oluştuğunu bilincin kendisi bilmeksizin yine bilinçte kendini gösteren yeni nesnenin oluşumu, bize göre olup aynı zamanda onun (bilincin) gerisinde (bilincin haberi olmadan) olup biten şeydir."[71] Bilinç her yeni nesnesinde daha da bilinçlenir, daha doğrusu bir bilinçlenme sürecine girer ama bunun zorunluluğunun (bilimselliğinin) farkında değildir. Hegel için bunun sakıncası yoktur, bizim onu dışardan sadece gözlememiz onun bilimselliği için yeterlidir. Bu da bizim bilince verebileceğimiz en büyük katkıdır ("unsere Zutat").

Kanımca Hegel'deki "bizim katkımız", tıpkı bilincin nesneyi "salt kavraması" ve "bilincin dönüşümü" gibi soyut bir anlam taşıyor. Onun daha önce bilince dışarıdan gelecek her türden (bizim tarafımızdan) katkıların gereksizliğini belirtmesiyle şimdi sözünü ettiği "bizim katkımız" arasında mantıksal bir çelişki yok, çünkü "bizim katkımız" bilince karışmıyor, ona herhangi bir öğütte bulunmuyor. Ama başka çelişkiler var. Hegel'in idealist sisteminin dışından bakarsak şu çelişkileri saptayabiliriz:

— Biz nesnenin nasıl oluştuğunun bilincindeyiz, bilincin kendisi bunun bilincinde değil..

— Biz zorunluluğun bilincindeyiz, bilinç değil..

— Biz nesne - bilgi bağını ve bu bağın yeni nesnenin oluşumundaki rolünün bilincindeyiz, ama bilincin kendisi değil...

Dahası: Bilinç tüm bu niteliklerin bilincine ancak belli bir aşamada yani Mutlak Bilgi aşamasında varacak. Öyleyse bütün "bizim katkı"larımızın ne anlamı vardır?

Burada unutulmaması gereken yine, Hegel'in tümüyle kavram çıkarımlarına dayanan felsefesi. Hegel'e göre felsefeci, Mutlak bilgiye varmış kişi olarak "biz", bilincin ya da görünüş bilgisinin alacağı yolu önceden bilir, zorunluluk ve bilimsellik "biz"im kurduğumuz felsefi sisteme özgüdür. Bu durumda her şeyin kapalı bir sistem içinde belirlenmiş olmasından ve bu belirlenmişliklerden biri olarak "bizim katkımız", bilince dışardan hiçbir ölçütü getirmez görünse de (Hegel'in savı bu) özünde bilince tüm sistemin öğelerini dışardan getiren gene de odur. Çünkü, doğal bilincin sistemin kendisinden gelen zorunlulukla katedeceği yol zaten baştan konmuştur. "Bizim katkımız" ise, baştan belirlenmiş olanın, "biz"im zorunlu gördüğümüz öğelerin bilince ya da görüngü bilgisine gösterilmesidir. "Biz" fenomenolog olarak bilince nasıl bilinçleneceğini kavratan kişiyiz. (XVI)

"Biz" fenomenolog olarak neden bu görevi üstleniriz? Neden "bizim katkımız"ı bilince uygulamayı gerekli görürüz? Üstelik bilince zorunluluğu ve bilimselliği göstermemezi nasıl haklı çıkartabiliriz?

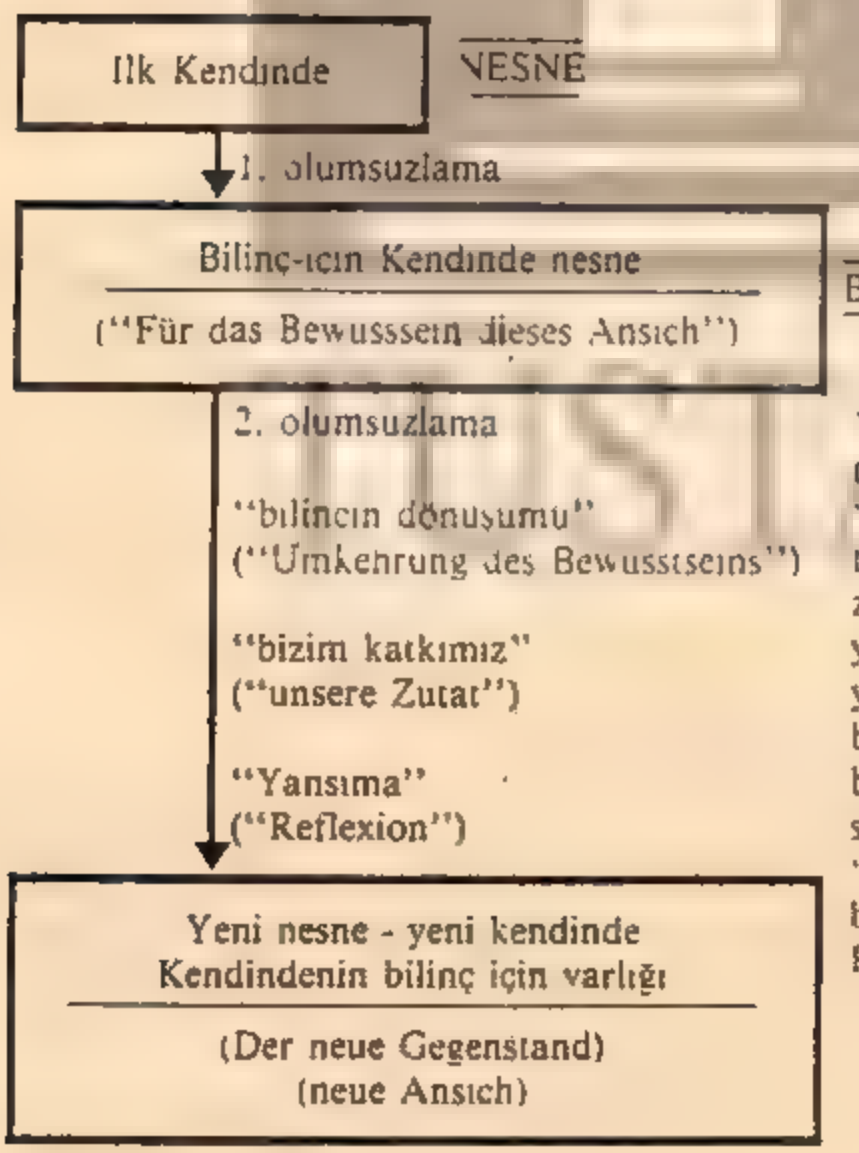
Fenomenolog ile bilinç arasındaki bağı kuran felsefeci sadece fenomenolog olarak kalmayıp belli bir düşünsel aşamaya erişmiş, Mutlak Bilginin bir anlamda kendisi olmuş kişidir. Hegel için Mutlak Bilgi olmak, onu kavramak aynı zamanda onun gereklerini (isteklerini) yerine getirmeyi de taşımak anlamındadır. Bu ise Mutlak Bilgi'nın yeniden çözulmesini gormek ve göstermektir, bunun zorunluluğunu kavramış olmaktır. Mutlak Bilginin felsefeciden istediği budur. Felsefeci de fenomenolog olarak "bizim katkımız" ile bu isteği yerine getirir, hiçbir şeye karışmaz görünmesine rağmen. (XVII)

Bilincin bilgi - nesne ilişkisini felsefeci ve doğal bilinç açısında daha anlaşılır kılmak için aşağıdaki şemalar yararlı olabilir.

Şema 3

BİZ FELSEFECİLER AÇISINDAN BİLİNCİN YENİ NESNEYLE KARŞILAŞMASI (ZORUNLULUK BİLİNCİ)

"für uns" - "bizim için"

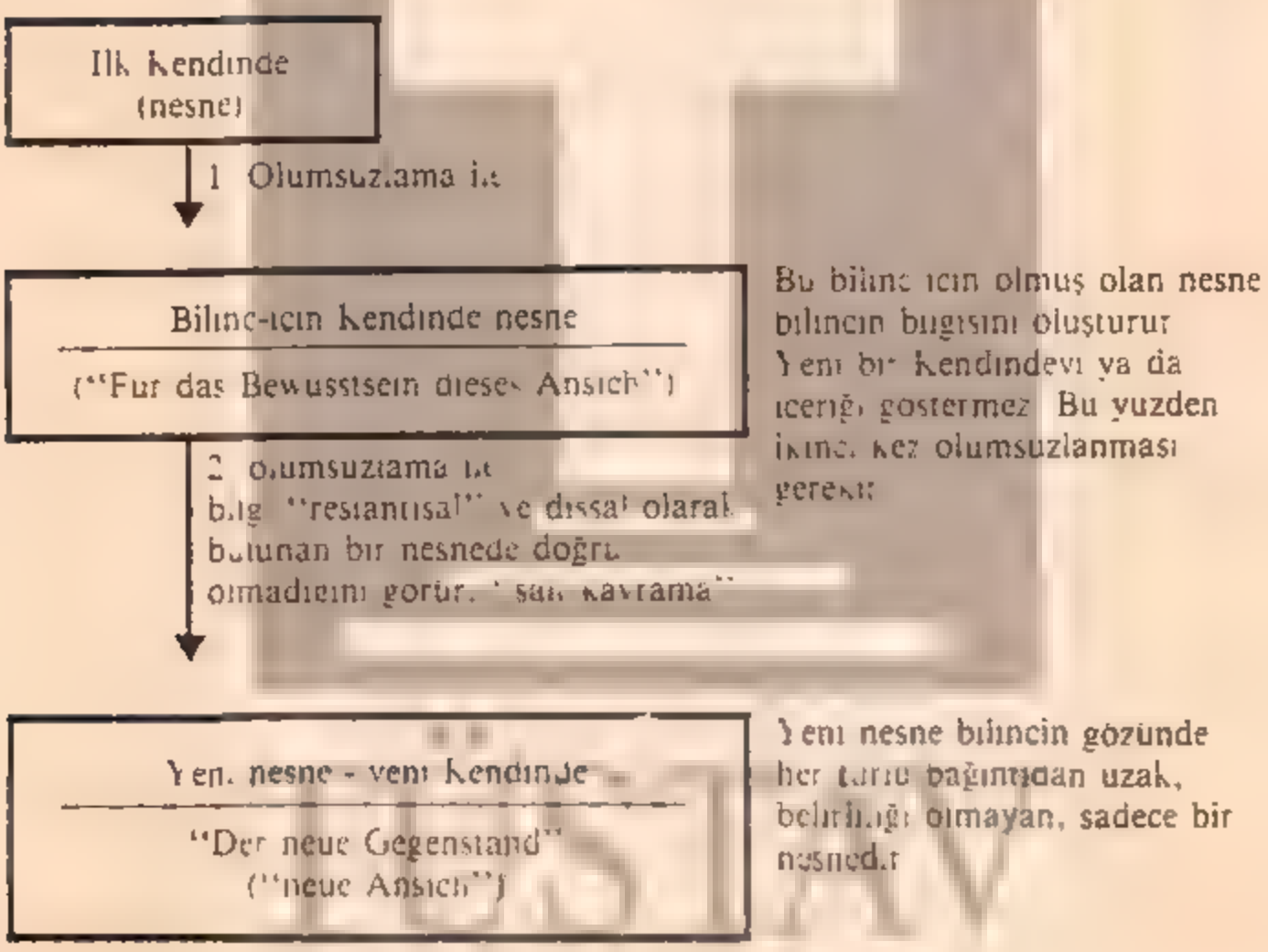


"Bizim için", bilincin yeni nesneyle karşılaşması "raslantısal" ve "dışsal" değil, tersine bilimselliğin verdiği bir zorunluluktur, zorunlu bir yansımadır. Ama bu yansımanın nasıl olduğunu bilen yalnız "biz"iz. Bilincin bundan haberi yoktur. Hegel'ın sözleriyle bu yansıma: " .. onun gerisinde olup bitendir" (... hinter seinem Rücken vorgeht").

Şema 4

BİLİNÇ AÇISINDAN KENDİSİNİN YENİ NESNEYLE KARŞILAŞMASI (RASLANTISAL VE DIŞSAL OLAN)

"für es"-"onun için"



Yukarıda ikinci bir olumsuzlamanın gerekliliğini bildiren bilincin kendisi değildir Çünkü bilinç ikinci bir olumsuzlamanın zorunluluğunun bilincinde değildir. Bunu Hegel bilinç için yeni nesnenin "raslantısal" ve "dışsal" olduğunu belirterek açıklıyor İkinci kez olumsuzlanmanın gerekliliği felsefecinin bir yönelmesi.

Hegel'in "sonuç" ("Resultat") olarak gördüğü yeni nesnenin, eski nesnenin (ya da ilk kendindenin) "hiçliği"nden çıkması, bu "hiçliğin" yine "belirli olumsuzlama"ya uygun kılınmasıyla olanaklıdır. Bu salt ve olumsuz anlamda bir "hiçlik" değildir. Hegel'in sözünü ettiği "hiçlik" bir sonuç olarak, "...boş bir hiçliğe varmaması gereken, kavranılması gerekenin zoruniu hiçliği olarak sonuçtur, yani daha önceki bilgide doğru olarak varolanı

tutan bir sonuçtur "[72] Yeni nesne eskinin "boş bir hiçliği" olmadığından, "doğru olarak varolanı" tutmayı başardığı için, bilincin Fenomenoloji'deki yolunu açmış olur.

Başlangıçta bilinç yeni nesnenin zorunluluğuna ve onun bilgi - nesne ilişkisi sonucu doğduğunun bilincine varmamış olsa da ve yeni içeriğin kendi gelişmesi için zorunlu olduğunu tanımasa da tüm olup bitenlerin yine bilincin fenomenolojik gelişmesi için olduğunu Hegel çok kez tekrarlar. Hegel'in üzerinde ısrarla durduğu yeni nesnenin niteliğidir: "...ilkin nesne olarak görünen, bilinçte bilgiye doğru gelişerek kendisini yitirir ve kendinde bilinç için varlığın Kendindesi halini alır, bu, bilincin yeni bir biçimi olarak da kendisini gösteren ve daha önce geçip giden'den ayrı özü olan yeni nesnedir "[73] Hegel bütün bu oluşun "biz"im için ve bilinç için oluşumu bu kez "içerik" ve "biçim" açısından belirtir: "... ama bu bizde oluşan şeyin içeriği onun (bilinç) içindir ve biz onun sadece biçimselliğini ya da salt oluşunu kavrarız: bilinç için olan yalnız nesne olarak oluşan şeydir ve aynı anda bizim için olan ise hareket ve oluştur" [74] Hareket ve oluşun bizim için olması, bizim onu felsefeci olarak bilmemizden kaynaklanır. Ama felsefeci olarak "biz", sözü edilen "içerik" hakkında her şeyi bilen kişiyiz de aynı zamanda.. Hegel'in yukarıda kastettiği konu, "biz"im bir seyirci olarak gözlemında bulunduğumuz, biçimsel olarak izlediğimiz süreçte "içeriğin" bilinç için olmasıdır, bilinç bunun bilincinde olmasa da.

"İçerik" aynı zamanda bilincin nesnelliğidir, onun Kendindelik yanıdır ve sürekli gelişme zorunluluğunu taşır. Bilinç belirtildiği gibi her yeni nesnesini "içerik" olarak kendisine katarken onların arasındaki bağı (zorunluluğu) görmese de her "içerik" Mutlak Bilgiden koparılıp bilincin bilgisine katılmış bir içerik-tir. Burada bilincin yaptığı deneyimler yaşayan yine bilincin kendisidir. "Biz" bu deneyimler sürecinin "hareketini ve oluşumunu" dışardan gözleriz.

Görünüş bilgisinin anlatım yolunda ya da bilincin deneyimler kazanmasında "yapıcı - kuşkuculuk" ve "belirli - olumsuzlama" söz konusu yolda ilerlemenin itici gücüyse, bu gücün nesnesi ve geliştirdiği şey de bilincin her aşamada kendine özgü içeriğidir.

Doğal bilinçten Mutlak Bilgiye doğru giden yol bir zorunluluktur ve bu zorunluluk Hegel tarafından ya da Fenomenoloji okuyucuları tarafından kavranabilen bir bilimselliği içerir. Bu bilimselliğe vardıkları ve zorunluluğu kavradıkları için felsefeciler özgürlüğe kavuşmuş kişilerdir. "Dünya tarihi özgürlüğün bilincinde ilerlemedir ve bizim onu kendi zorunluluğu içinde tanımamız gereken bir ilerlemedir "[75] Burada Hegel felsefesinin "spekülatif" işlenmiş olsa da önemli bir konusu olan zorunluluk ve özgürlük karşıtlığı ve diyalektik ilişkisi ortaya çıkar. Aslında bu ilişki bilincin Mutlak Bilgiye dek katetmesi gereken yolda bilincin dayanaklarından biridir.

Doğal bilinç, kendisini felsefenin götürdüğü yolda zorunluluklarla ilerler, aldığı tüm şekiller belli bir zorunluluğun gereğidir ve doğal bilinç bu zorunluluğun bilincinde olmadığı için özgür de değildir. onun özgürlüğü kendisinin ya da görünüş bilgisinin fenomenolojik yolda belli bir olgunluğa ulaşıp yaptığı tüm dönüşümlerin anlamına varmasında yatar.

Doğal bilinç bu yolda bilinçsizdir, yani özgür değildir, ama özgürlüğü için gereken'i felsefede bulur. Fenomenoloji sayesinde bilinç önce farkına varmadığı zorunluluğu geçtiği her aşamada içeriğini adım adım geliştirerek yerine getirir. Ama kendi bilinçsizliği içinde yatan bu bilinçlilliğini ya da özgürlüğünü tanıyabilmesi bu yolun sonunda varacağı Mutlak Bilgi aşamasındaki karşıtların diya-

lektik birliğini kavramasıyla olacaktır. Ve bu aşamada o, artık zorunluluk ile özgürlüğün özdeş olduğunu kavramakla Fenomenoloji'nin yolunun ne anlamı taşıdığını, onun bilimselliğinin neyi içerdiğini de tanımış olur. Hegel'in tüm felsefesi ve özellikle tarih felsefesi diyalektik karşıtlıkların birliğinin kavranışında bilgi kuramsal temelini bulur. Fenomenoloji'deki bilincin aşamaları aynı zamanda tarih felsefesindeki özgürlüğün aşamalarıdır: "Dünya tarihi içeriği özgürlüğün bilinci olan ilkenin gelişimini ardarda sunar."[76]

I) " ...Anlama yetisinin salt kavramları empirik (genellikle duyumsal) sezgilerle karşılaştığında onlardan tümüyle farklı(dırlar) ve hiçbir tarzda herhangi bir sezgide birarada getirilemezler." [" ...reine Vers andesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig (sind) und niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden können "] (Kant Kritik der reiner Vernunft, s. 187)

II) Kant'ın "allgemeine Anschauungsformen" kavramıyla göstermek istediği Mutlak olanın dışında yer alan duyumsal dünyanın genelliği ve zorunluluğu altındaki şeylerin akılca düzenlenmesidir. Uzay ve zaman bu düzenlemelerin birer biçimidir

III) Hegel yorumcularından Fink de sözkonusu Mutlak'ı şöyle açıklar: "O, ne sonu olan ya da olmayan şey, ne doğa ne tanrıdır. Mutlak olma gerçek ve öz olandır. Tüm varolanların içinde yeralan varlık Mutlak'tır." (E. Fink, Hegel, s. 39)

IV) Heidegger bu konuyla ilgili yorumunda: "Doğal bilinç hiçbir zaman umutsuzluğa düşmez. Umutsuzluk anlamında kuşku anlatımın sorunudur, yani Mutlak Bilginin sorunu. Ama anlatımın kendisi de bu yolda kendinde umutsuzluğa kapılmaz. Onun umutsuzluğu, hep olduğu gibi kalan, bilginin kavramını gerçekleştirmeyi istemeyen, ama ne sanılan bilginin doğruluğunu kendisi ölçmeyi ve tek geçerli ölçüt olmayı sürekli bırakmayan doğal bilinç hakkındadır." (M. Heidegger, Holzwege, s. 147)

V) Heinrichs, yazar, okuyucu ve doğal bilinç "üç koşeli yapısal"ından hareketle kuşkuculuğun açıklık kazanacağını savunur. Ona göre görünüş bilgisinin "doğru olmayışının bilinçli kavranışı" yazarın bilimselliğinden gelir ve okuyucunun yazardan doğru kavradığı bir konudur. Ne yazarın ne de doğal bilincin sözkonusu kuşkuyu duymadığını savunarak kuşku rolü aslında fenomenolojik bilinci olan okuyucuya düşer. "okuyucu, bilimin temeline erişmek için kuşkuculuğu uygulamak zorundadır." (J. Heinrichs, Die Logik..., s. 15)

VI) Burada geçişmeyi kavrayan bilincin tamamen doğal bilinçten kopup, onu aşması anlamında bir **ayrılma** sözkonusu değildir, çünkü bilinç içinde onun çelişkilerini oluşturacak doğal bilinç öğeleri yeralacaktır

VII) Hegel'de reflexion, doğal tavrın tersyüz edilmesi anlamındadır. Reflexion nesnenin, sürecin iç yapısını, özünü tüm çelişkileriyle ortaya koyar. Bütün felsefe reflexion'dur. Yalnızca olaylar çerçevesi içinde kalan, onları tahlil ile yetinen bir felsefe değer taşımaz

VIII) J. Hyppolite, Hegel Fenomenolojisi hakkındaki yorumunda bu korkuyu şöyle niteler: "İnsan bilincini önüne katıp süren bir korku, sonunda onu bir insan bilinci olmaktan çıkartıp, bilinci, nesne hakkındaki bilginin aynı anda kendisi hakkındaki bilgisi ve yine aynı anda kendisi hakkındaki bilginin nesnenin bilgisi olduğuna, —Mutlak Bilgiye— götüren korkudur. Bu korku sadece bilgi sınırları içinde kalan bir korku değil, dahası tüm Fenomenoloji'nin sürekli açıkça belirttiği gibi bir varoluşsal korkudur." (J. Hyppolite, "Grundlagen der Phänomenologie - Interpretation". **Texte zur Rezeptionsgeschichte**: Phänomenologie des Geistes in Ullstein baskısı, s. 759)

IX) E. Fink, Hegel'in felsefeyi doğa bilimlerinden ayıran bu görüşünü şöyle açıklıor: "Pratik yaşamın ve pozitif bilimlerin bilgisi, bu bilgide temel olanın ve özsel olanın kendindelliği bilinmediği sürece, yani yalnız "görünüş" bilgisi olduğu sürece özgün olmayan bilgidir." (E. Fink, Hegel, s. 47)

X) Heidegger bununla ilgili yorumunda, anlatımın görünüş bilgisine doğruluğunu gösterecek ölçütü nereden aldığını sorar ve yanıtlar: "Bilim (belirginleşen bilim) görünüş bilgisini sınavını üstlendiği sürece kendisini etke olarak gösterir ve bununla sınavın ölçütü olarak ortaya çıkar. bilim ilk aşamasında sınavın ölçütünü, kendini kanıtlamış ölçüt olarak beraberinde getirir.." (Heidegger, Holzwege, s. 160)

XI) "Das Bewusstsein aber ist für sich selbst sein Begriff ..." Hegel, agy., s. 69. XII) Sözkonusu metindeki ("...Bewusstsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewusstsein seines Wissen davon") "ihm" sözcüğü üzerinde duran Theunissen: "Bu belirsiz gibi görünen 'onda' sözcüğü ölçütün temel işlevinden başka bir şeyi göstermez... bilincin, kendisini ona göre ayarladığı doğru, belli anlamda yönelimsel nesnedir; bilinç kendisini doğruluk tarafından yönetilmeye bırakır" açıklamasını veriyor. ("Begriff und Realität", **Dialektik in der Philosophie Hegels**, s. 327)

XIII) "Von diesem Sein für ein anderes unterscheiden wir aber das Ansichsein; das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterscheiden und gesetz als seiend auch ausser dieser Beziehung." (Hegel, agy., s. 70)

XIV) Konu olmuş Kendinde ya da bilgilenen Kendinde hakkında Hegel yorumcularından L. B. Puntel şu *açıklamayı yapıyor*: "Kendinde'nin bilinç-için-varlık'tır, bilincin Kendinde hakkında (Hegel'den farklı terim kullanıldığında) 'direkt' ya da 'tematik' bilgisidir." (L. B. Puntel, **Darstellung, Methode und Struktur**, s. 286)

XV) W. Bonsiepen, bilincin bu iki farklı biçiminin üzerinde durarak bu farklı davranışları, salt (naiv) ve yansıtıcı (reflektiert) olarak gösterir: Bilinç nesnesine salt davranışında "bilinç için olan nesne" ile kendinde nesne ayrımını yapar. Bu, bilgi ile doğruluk arasındaki ayrımdır, ama o salt davranışıyla yeni nesnenin, eski nesne hakkındaki belirli bir bilgi sayesinde oluştuğunu tanımaz. Yansıtıcı davranışında bilinç kendi bilgisinin nesnenin varlığı da birlikte koşullandırdığını yansıtırsa nesnenin kendindeliğinin bilginin belirli bir tarzı içinde aranacağını da kavramış olur... (W. Bonsiepen, **Der Begriff der Negativität in der Jenaer Schriften Hegels**, s. 138)

XVI) Werner Marx, Hegels Phänomenologie des Geistes adlı kitabında şu sonuca varıyor: "Görünüş bilgisi sınava başlamadan önce fenomenolog ona daha önceki diyalektik deneyimsel hareketten bir 'ilke'nin onda oluştuğunu gösterir. Bununla o daha önceki nesneden 'yeni'sine 'geçiş'in nerede vattığını göstermiş olur" (s. 107) ve, "Kısaca felsefeci yalnız kendisinin daha önce kazandığı yansımaları görünüş bilgisine yönetmekle kalmamalı, onu deney yolu üzerine getirmelidir. Bu görünüş bilgisini anlatım içine alan bir tarzdır ve bu alışta kendinin sınavına zorunlu gidiş vardır, böylece onda kuşkuyu yaratır. İşte bu, fenomenologun eleştirisi ile temasa geçen görüngü bilgisinde eleştirel davranışın oluşmasını sağlar." (s. 109)

NOTLAR:

1. Hegel, **Phänomenologie des Geistes**, "Vorrede", s. 11.
2. A.g.y., s. 11.
3. A.g.y., s. 12.
4. A.g.y., s. 26.
5. A.g.y., s. 27.
6. A.g.y., s. 63.
7. A.g.y., s. 63.
8. A.g.y., s. 64.
9. Hegel, "Die Vernunft in der Geschichte", a.e., s. 75.
10. Hegel, **Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse**, s. 10. Hegel, Scholasticus adıyla felsefe tarihindeki belli bir kişiyi değil, belli bir düşünür tipini gözönünde tutuyor. Böylece, Kant dahil bütün Yeniçağ bilgikuramcılarının skolastik düşünce tarzından sıyrılmadıklarını ima ediyor.
11. Hegel, **Aufsätze aus der Jenanser Zeit**, s.309.
12. Hegel, **Phänomenologie des Geistes**, s. 64.
13. A.g.y., s. 65.
14. A.g.y., s. 65.
15. A.g.y., s. 65.
16. A.g.y., s. 65-66.
17. A.g.y., s. 66.
18. A.g.y., s. 66.
19. A.g.y., s. 559.
20. A.g.y., s. 21.
21. A.g.y., s. 21.

TÜSTAV

22. A.g.y., s. 24.
23 A.g.y., s. 19
24. A.g.y., s. 20.
25. A.g.y., s. 556.
26. A.g.y., s. 67.
27 A.g y., s 67.
28. A.g y., s. 558.
29. A.g.y., s 67.
30. A.g.y., s. 67.
31. A.g.y., s. 67.
32.. A.g.y., s. 68.
33. A.g.y., s. 68.
34. A.g.y., s. 68.
35. A.g.y., s. 68.
36. A.g.y., s. 68.
37. A.g.y., s. 68
38. Hegel. Wissenschaft der Logik I. s
39 Hegel. Phänomenologie des Geistes. s 69
40 Hegel. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. prg: 416.
41 A.g.y., prg: 213
42 Hegel, Phänomenologie des Geistes. s 69
43. Hegel Wissenschaft der Logik. s 58
44. , A.g y., s 51
45. Hegel. Phänomenologie des Geistes. s. 69
46. A.g.y., s. 69
47 A.g.y., s. 69
48 A.g.y., s. 70.
49. A.g.y., s. 70.
50 A.g.y., s. 70.
51 A.g.y., s 70.
52. A.g.y., s 70.
53 A.g.y., s 72.
54. Hegel Wissenschaft der Logik II. s 486
55 G. Stiehler. Die Dialektik in Hegels Phänomenologie des Geistes. s. 59
56. Hegel, Phänomenologie des Geistes. s. 72.
57. G. Stiehler. Die Dialektik in Hegels Phänomenologie des Geistes. s 60.
58. Hegel, Phänomenologie des Geistes. s. 72
59. Hegel Wissenschaft der Logik I s.
60. Hegel, Phänomenologie des Geistes. s 72.
61. A.g.y., s. 72.
62. A.g.y., s. 72
63. A.g.y., s 72.
64. A.g.y., s 72.
65. A.g.y., s 72.
66. A.g.y., s 72
67. A.g.y., s 72 - 73
68. A.g.y., s 73.
69. A.g.y., s 74.
70. A.g.y., s 74.
71. A.g.y., s 74.
72. A.g.y., s 74.
73. A.g.y., s 74.
74. A.g.y., s 74.
75. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, c. I. s. 63.
76. A.g.y., c. I. s 63.

KAYNAKÇA:

Bonspien, Wolfgang. **Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels.** Hegels Studien Beiheft 16, Bonn, Bouvier Verlag, 1977

Fink, Eugen. **Hegel,** Vittoria Klostermann, Frankfurt am Main, 1977

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Phanomenologie des Geistes.** Hrsg J. Hotfmeister, Felix Mainer Verlag, 6. Baskı, Hamburg 1952

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich **Wissenschaft der Logik.** Bd. I - II, Hrsg Georg Lasson, Felix Mainer Verlag, Hamburg 1975

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,** Hrsg, Friedrich Nicolin u. O. Pöggler. Felix Mainer Verlag, Hamburg 1969

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen uber die Philosophie der Weltgeschichte.** Bd. I, Die Vernunft in der Geschichte, Hrg. J. Hotfmeister, Felix Mainer Verlag, Hamburg 1955

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Aufsatze aus Jenanser Zeit** , Hrsg. H. Glockner, Werke I, Tübingen 1959

Heidegger, Martin. **Holzwege** Vittoria Klostermann. Frankfurt am Main 1980

Heinrichs, J. Die Logik der **Phanomenologie** des Geistes', Bouvier Verlag, Bonn 1984

Hyppolite, J. "Grundlagen der Phanomenologie - Interpretation " (Phanomenologie des Geistes Ullstein Baskısı, s. 744 - 801 Frankfurt am Main 1983

Kant, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft.** Hrsg W Weischedel, Bd II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966

Marx, Werner. **Hegels Phanomenologie des Geistes,** Vittoria Klostermann Frankfurt am Main, 1971

Puntel, B. L. **Darstellung, Methode und Struktur,** Bouvier Verlag, Bonn 1973

Stiehler, Gottfried. **Die Dialektik in Hegels Phanomenologie des Geistes.** Akademie Verlag, Berlin 1964

Theunissen, Michael "Begriff und Realität", **Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels.** stw: 234, s. 324 - 360, Frankfurt am Main 1978.

TÜSTAV

hegel'de aklın kurnazlığı ve/veya negatif teori olarak felsefe üzerine

mehmet erken

Hegel'e göre tarih, dünya-tarihi, Tin'in özgürlük ve bilince doğru ilerlemesinin, kendisini açımlamasının, gerçekleştirmesinin, somutlaştırmasının tarihidir. Tin, başlangıçta kendisinin bilincinde değildir ve dolayısıyla özgür değildir. Çünkü Tin, başlangıçta soyut bir belirlenimdir, kişiseldir, özneldir. Ve bunun için de eksiktir, sınırlıdır, özgür değildir ("... kavramı gereği, özgürlük kendini bilmedir." Hegel.) Bu durumdan kurtulması, kendisinin bilincine varması ve özgür olması için Tin kendisini özne ve nesne olarak konumlamalı, ve özne olarak kendisinin, yani nesne olarak, cisimleşme olarak kendisinin bilgisine ve bütünlüğüne, birliğine, özne ve nesne olarak özdeşliğine, mutlak Tin'e doğru ilerlemelidir. Bu nedenle "Tin" kendisini özne (Öznel Tin) ve nesne (Nesnel Tin) olarak konumladığında, parçaladığında (ayırdığında) hem Nesnel, hem de Öznel Tin olarak eksiktir, sınırlıdır.

Öznel Tin'in eksikliği, içsel, dolayısıyla tek taraflı ve soyut olmasındadır. Öznel Tin, özel belirlenimleri içinde (zeka, arzu, duyum, zihin olarak Tin) bilinçli kişisel ve özneldir. Yani Öznel Tin, zorunlu olarak insan bilincinin ve bireysel bilincin bir tarzı olarak vardır; ve bunun içinde Tin'in devlet gibi yani (salt biçimde) kişisel olmayan bir varlığı olamaz. Nesnel tin ise, dışsal ve nesnel olmasıyla ve tam da bu nedenle tek taraflı, sınırlı ve eksiktir. Çünkü "Tin" kavramı için, temel olan şeyi yani bilincini, öznelliğini yitirmiştir. Tin Nesnel Tin olarak, yani aile, ahlak, Sivil Toplum, devlet olarak formlaştığında bilinçsizdir; kişiliğini, bireyselliğini yitirmiştir; salt nesneldir. Örneğin "Devlet", Nesnel Tin'in alanına aittir; ve orada yani nesnel dünyada bilinçli bir varlık, bir kişi (birey), bir ego, yani özne değildir. Kısacası Öznel Tin ve Nesnel Tin her biri diğerini sınırlandıran iki karşıt uçtur. Oysa Tin, doğası gereği sınırsız olmalıdır; ve bu nedenle Tin kendi içindeki özne ve nesne olarak bölünmesini aşamalı ve Tin kendisini, herşeyi kendisiyle sınırlayan, sınırsız, özgür ve so-

mut, kendi kendisiyle özdeş (tek) bir varlık, "Mutlak Tin" olarak konumlamalı, kendisini bilinciyle ve özgürlüğüyle yeniden tanımlamalıdır.

İşte bu nedenle dünya-tarihi Tin'in özgürlük ve bilincine doğru ilerleyişinin, kendisini gerçekleştirmesinin, "Tın"in, "Mutlak Tin"e doğru zorunlu gidişinin "tın"in kendi bilincine ulaşması serüveninin kendisidir.

Hegel'e göre tarihin , Tin'in kendisinin bilincine erişmek için kendisini gerçekleştirmesinin, somutlaştırmasının ve bilincine (ve özgürlüğüne) doğru zorunlu gidişinin (bu sürecin) tarihi olduğunu daha önce de söylemiştik. Tin'in, kendisini açımlaması, kendisinin bilincine erişmesiyle aynı şey olan (işte) bu tarih, kendisini insanların, bireylerin dolayımından geçerek, onların aracılığıyla gerçekleştirir. Yani Tin, bireyleri bir araç olarak kullanarak, ama onlara araç olarak kullanıldıklarını hissettirmeyerek ve hattâ onlarda bizzat salt (olarak) kendilerini gerçekleştirdikleri yanılsamasını (inancını) yaratarak kendisini (de) kurnazca ("Aklın Kurnazlığı" olarak) gerçekleştirdiğinde Dünya-Tini'dir. Dünya-Tını'nın kendisinin özgürlüğüne, öz-bilincine doğru ilerleyişindeki somutlaşma biçimi, yani Dünya-Tini'nın, taşıyıcısı, gerçekleşme aracı belli bir ulusta (halkta) kendisini cisimleştiren Ulus Tini'dir. Ulus Tını, kendisini Devlet olarak ifade eder halklarda cisimleşir, kendisini gösterir. Kendisini Devlet olarak ifade eden her halk belli bir dönemde bir an (moment) olarak Dünya-Tını'nın gelişimini, oluşumunu temsil edebilir. Tın'in kendisini gösterdiği ve doruklaştığı, aklın kurnazlığı uyarınca kendisini içkinleştirerek gerçekleştirdiği bu ulus, tarihin öznesi, taşıyıcısı başat ulustur; ve bu ulus tarihteki (bilincin de, farkında olmadığı ve aklın kurnazlığı ile gerçekleştirdiği, akla a.et olarak yerine getirdiği) görevini bir defaya mahsus olarak yerine getirdikten, "tarihindeki en parlak, erdemli güçlü ve mutlu dönemini" yaşadıktan sonra düşüşe geçer ve tarihten düşer.

İşte aslında bireylerin ("Dünya-Tarihi'nde bizim ele aldığımız bireyler, tümüyle halklar ve devletlerdir..." Hegel) salt kendi istek, arzu ve ereklerini gerçekleştirdikleri, ilgilerini doyurduklarını sanırken eşzamanlı olarak gerçekleştirdikleri, gerçekleşen Tın'dır; ın kendisini bireyleri araç olarak kullanarak gerçekleştirmesi, somutlaştırmasıdır, yani aklın kendisini bir gizli el gibi kullanıp kendisini reel hale getirmesidir Ya da başka bir söyleyişle bireylerin eylemliliği, salt kendi tutkularını doyurmak için gerçekleştirdiklerini sandıkları süreç," Dünya-Tini'nın kendisinin özgür olarak belirtik bilincine gelmesini sağlayan süreçtir " (Copleston) Bu süreçte "bireylerin etkinliği ve tatmini olmaksızın hiçbir şey olmaz, meydana gelmez. Bireylerin kendilerini gerçekleştirmeleri, kendi istek ve arzularını tatminleri, güdüleri, kişisel ilgi ve öznel tasarımları için, kendi ereklerini gerçekleştirmek için harekete geçmeleri Tin'in kendisini (aklın kurnazlığı yoluyla) gerçekleştirmesinin, varetmesinin yoludur. Tin bu tarihsel varlıklara içkindir; ve kendisi bir ide olarak bu tek tek ereklerdedir. Tin kendisini bu şekilde bir ide olarak bireylerde cisimleşerek gerçekleştirir; aklın kurnazlığı bayağı, basit bir hile değil işte budur. Yani Tın'i kendisini bireyde, ulusta, devlette; onların varoluşlarında, eylemlerinde, onlara içkin ama onları aşan bir şekilde, hâttâ (bazen) onlara rağmen, gizlice gerçekleştirmesidir.

Dünya-Tini'nın kendisini gösterdiği uluslarda belli bireyler göze çarpar ve sıyrılırlar. "Halklar daha çok o kısmî bayrağı çevresinde toplanırlar. Büyük İnsan, onlara içlerindeki güdüyü gösterir ve onu gerçekleştirir" (Hegel). Bu tarihsel büyük bireylerin de hiç kuşkusuz kişisel tutkuları, güdüleri, istek ve arzuları, ulaşmak istedikleri amaçları, kişisel hırsları vardır. Ama Tın bu tutkuları kurnazlığıyla bireyde içkinleşmiş "ide olarak" kendi ereği için kullanmaktadır; onlar, Tin'ın bilince konu olmadan, aklın kurnazlığı olarak gerçekleşmesinin yolu, araçlarıdır. Tin kendisini

gerçekleştirmek, kendi ereğine, bilincine erişmek için bu tutkuları, arzuları, hırsları bir araç, alet olarak kullanılmaktadır.Tarihin büyük bireyleri, halklar, devletler farkında olmadıkları, üzerine birşey bilmedikleri, kendilerini aşan, (bazen) onlara rağmen gerçekleşen ve hatta onları (kendi mahkemesinde) yargılayan bir şeyin, ereğin araçlarıdırlar. Bireylerin gerçekleştirdikleri eylemler bireyleri aşan bir karakterdedir. Hatta sonuçları itibarıyla eylemler eylemi gerçekleştirenin, eyleyenin istek, amaç ve bilincini aşar ve eyleyene karşı bir durum alabilir; eyleyene, eylemi gerçekleştirene karşı bir vuruş, darbe olabilir. Yani eyleyen kendi eleminin kurbanı olabilir. Çünkü Tın'i kendisini dışsallaştırması, gerçekleştirmesi olarak eylemler, bir araç konumunda olan bireylerin istek, arzu, tutku, ilgi, erek ve bilinçlerinin toplamının bütününden (çok) fazla bir şeydir. Ve burada tarihsel büyük bireyin kişisel kaderi ikincil bir önem taşır, "Dünya-Tını'nın istemini oluşturan töz", tarihin büyük bireyinin ereğinde içkin olarak, kendinde ve kendisi için zamanı gelmiş olarak ve aklın kurnazlığı uyarınca gerçekleşen bir güdüdür. "İnsanlar böyle bir ereği gerçekleştirmeyi kendi ilgisi bakımından üzerine almış olan" tarihin büyük bireyine, "genel ve bilinçsiz", "içten gelen bir güdüyle itilirler, karşı koymak elerinden gelmez". O, kendi ilgi ve amaç(lar)ını tüm toplumun ilgi ve amacı kılmayı başarmıştır.

Sonuç olarak bireyler, halklar, devletler salt kendi ilgilerini gerçekleştirdiklerini sanırlarken eşzamanlı olarak onlara (bu tarihsel varlıklara) içkinleşmiş olan, bilincinde olmadıkları ve gerçekleştirmeyi amaçlamadıkları, ama gerçekleştirdikleri başka birşey daha gerçekleşir, meydana gelir. Bu bireylerde "içte" olarak bulunan ve onların eylemlerini aşan, hatta onlara rağmen gerçekleşen Tın (Akıl)dır.

* * *

Hiç bir hareket kendi tarihi döneminin bilinciyle değerlendirilemez.(Anlaşılamaz).

K.MARX

Hegel'e göre tarihin öznesi Tin, taşıyıcısı ise kendisini devlet olarak ifade etmiş halklar ve bu kendisini devlet olarak ifade etmiş, bütünleşmiş uyumlu halkın, kendi ilgi ve arzularını tatmin etmek için gerçekleştirdiği eylemlerinde sıyrılmış olan tarihin büyük bireyleridir.Ki, bu bireylerin ilgileri diğer insanların ilgileriyle uyuşmakta ve diğer insanlar bu tarihin büyük bireyinin çevresini alarak kendi eylemlerini de gerçekleştirmekte, tatmin etmektedirler. Tarihin büyük bireyinin kendi ilgilerini gerçekleştirmesi esnasındaki diğer insanların ilgilerinin de odağı olması ya da diğer insanların ilgileriyle tarihin büyük bireyinin ilgilerinin bir (denk) düşmesi rastlantısal mıdır , yoksa tarihin büyük bireyinin kendi tarihi döneminin bilincinde olmasa da içgüdüsel olarak kendi istekleriyle dönemiğin istekleri, gerekleri arasında yaptığı pratik ve politik kaygılarla yüklü bir uzlaşımın sonucu mudur? Kendi tarihi döneminin bilincinde olamayacağını, çünkü tarihin, "özgürlüğün ve bilincin" bir oluşum süreci olduğunu; bu nedenle de bilincin bu sürecin sonunda, alaca karanlıkta elde edileceğini biliyoruz. Yani kavramsal ve bütünsel olarak bilinç, özgürlük ve bilince doğru ilerleyişin sonunda filozofun(Hegel'in)tarihi (kültürü) kavramlaştırmasıyla yani felsefeyle elde ediliyor. Öz-bilinç kendisinden bihaber olanların eylemleriyle oluşuyor; ve eyleyenler eylemlerinin, yaptıklarının anlamından, bilincinden habersiz salt öznel, kişisel tatminleriyle, acılarıyla yetinmiyor, daha doğrusu başbaşa kalıyorlar. Filozofun, tarihi, kültürü kavramlaştırma çabası olarak felsefe, tarihin sonunda, bitiminde gerçekleştiği için devrimci olma şansını yitiriyor. Çünkü Hegel'in tarih anla-

yışına göre dönemin kavramlaştırılması pozitif olmak zorundadır. Çünkü akılsal olan gerçek; gerçek olansa akılsal olmuştur. Tin, kendisinin bilincine varmış, "Mutlak Tin" olmuş ve tarih "bitmiştir". Tin'in kendisini gerçekleştirmesi, yani Öznel Tin'-in Nesnel Tin'i temaşa edip, onun kendisi olduğunun bilincine varması, kendisi olduğunu anlaması, kendi içindeki bölünümünü aşıp mutlak tin olmasıyla (özne-nesne özdeşliği) tarih (süreç) sona ermiştir. Dolayısıyla Hegel'in (filozofun) tarihi kavramlaştırması pozitifir ve başka türlü olamayacak son ve tek kavramlaştırmadır. Çünku sonul olan, olması gerektiği gibi olandır.

İşte, Hegel'in tarihi, bir yanılsama olarak Prusya Devleti'nde bitirişi, son ve tek olarak kavramlaştırışı, tarihin ereğine ulaştığını ilan etmesi kendi tarihi döneminin, çağının sınırlarından kaynaklanmaktadır. Oysa bugun tarihin, ereğine, "içeriği önceden belirlen(memiş)emeyen, "önceden tanımlanmayan", "uzak geleceğin özgurlüklerine" ulaşmadığını biliyoruz. (Tarih, öznesiz ve ereksiz bir süreç ?) Tarihin ereğine ulaşmamış olması; yani gerçekleşenin, olanın olması gerektiği gibi olmamasından dolayıdır ki, "varolanı, gerçekleşmiş olanı" acımasızca, kıyasıya eleştirmemiz ve olumsuzlamamız gerekiyor. Bu demektir ki, tarihin taşıyıcıları, gerçekleştiricileri geleceğin değil; ama varolanın, olmuş olanın kavramsal bilgisine sahip olabilirler. Ve kendilerini, bilgisine sahip oldukları varolanın bir olumsuzlaması (negasyonu) olarak konumlayıp, tanımlayabilirler. Ki bu da, varolanın anlaşılabilmesi, kavramlaştırılabilmesi ve olumsuzlanabilmesi için, varolanın öncelikle pozitif olarak ele alınması ve kavramlaştırılması gerekir, demektir. (Bunu da; tıpkı Hegel'in "Hukuk Felsefesi"nde kendi çağının kültürünü kavramlaştırması gibi (Prusya Devleti...); Marx da "Kapital"de "kendi çağının kulturunu" yani kapitalizmi kavramlaştırarak yapmıştır. Fakat Marx, varolanı (tersine dönmüş bir gerçeklik?) kavramlaştırmakla kalmamış,"varolanın acımasızca eleştirisini" de gerçekleştirmiştir. Yani Marx, önce varolanın anlaşılması için gerekli pozitif kavramlaştırma çabasını gerçekleştirmiş ve bunu eleştirisiyle tamamlamıştır.) Bu anlamda kendi dönemini kavramlaştırarak olumsuzlayan "negatif bir teori olarak felsefe" gerçek, devrimci bir felsefe, (devrimci) bir praxis felsefesi olur. Ve bu, dönemini kavramlaştırması ve negasyonu bağlamında pratik, politik alana etkisi (müdahalesi?)yle (devrimci) teori ve (devrimci) pratik arasındaki can alıcı bağı kurar. Bu, Hegel'deki bilinç ve eylem arasındaki ayrılığın "uçurumun" ortadan kalkması bu ikisi arasında ki diyalektik bütünlüğün kurulması anlamına gelir. Artık bu durumda "aklın kurnazlığı", eylemlerinin bilincinden, anlamından habersiz bireyler aracılığıyla ve salt bir "kurnazlık" olarak değil; kolektif(leşmiş) (negatif bilincin urünü) olarak ve pozitif bilincin oluşum süreci olarak gerçekleşir. Bu aynı zamanda felsefenin pratikte maddileşmesi, maddi bir güç olarak tarihin taşıyıcılarında cisimleşmesi ve var olanın dönüştürülmesine (negatif) dönüştürücü bir etken olarak katılması demektir. Bu kavramsal olanın kendisini cisimleştirerek realite haline getirmesi (süreci) ve kendisini temaşa etmesi bilincine varması, kavramlaştırması demektir. Bu ayrıca, bugune kadar dünyayı (pozitif olarak) yolamakla yetinmiş olan filozofların, artık varolanın kavramlaştırılmasında negatif bir teori olarak felsefeyle dönuştürme surecine katılmaları anlamına gelir (gelebilir). Bu katılım, varolanın eleştirel kavramlaştırılması, olumsuzlamasıyla başlayan ve pozitif bilincin oluşumu surecinde kurulacağı ya da kurabileceği diyalogla, ama negatif bir diyalogla devam eden süreçtir. Yani filozof pozitif bilincin oluşumu sürecine soracağı "(bir)felsefe sorusu" ile katılır (katılabilir). (Ayrıca pozitif bilincin, bir oluşum süreci olarak ele alınması, bilincin "dışarıdan götürülmesi" gibi jakoben ve mudahalecı tavrın aşılmasında "belki de" tek yoldur). Çünkü filozof da geleceğin neler

göstereceğini, "uzak geleceğin özgürlüklerinin nasıl tanımlanacağını", tarihin nasıl yazılacağını (baştan) bilmemektedir. Hegel'den de bildiğimiz gibi, tarih, taşıyıcılarının bilincinde olmadıkları ve onları "aşan" bir süreçtir. Ki, tarihin taşıyıcılarının negatif bilinçleri, tarihin onları aşan bir süreç olmasına engel değildir. Çünkü bu bilinç geleceğe ilişkin değil, "geçmiş tarihi döneme" ilişkindir. Bu nedenle (dönemin) (tarihinin, kültürünün) bütünselliğine kavramlaştırılması bu sürecin sonunda, alacakaranlıkta gerçekleşecektir. Kolektifleşen negatif bilincin, pozitif bilinçle tamamlanması, aşılması anlamında pozitif bilincin oluşturulması olarak ele aldığımız bu sürecin (tarihi dönemin) sonunda, alacakaranlıkta; tarihi dönemin "dile gelmemiş", (duyumsal, henuz kavramsal olmayan) kolektif bilincini "kavramlaştıracak", "dile getirecek" olan, işte "diğeriyle diyalog kuran filozof"tur. Yani yine felsefe geleceğe ilişkin bir şey soylemeyen, "griliğini gri üstünde boyayan" ve "sonradan gelen hakiki düşünce"dir.

İşte burada, tarihin büyük bireyiyle bu yeni tip filozof, yani Hegel'in aksine, bir tarihi dönemi kavramlaştıran ve olumsuzlayan ve yeni bir tarihi dönemin başlaması surecine bu negasyonla katılan ve geleceğe ilişkin "önemli" bir şey söylemeyen filozof (Marx gibi), arasında bağlantı kurabilir; ve tarihin büyük bireyini bugün böyle yorumlayabilir miyiz? Yine tarihin büyük bireyi ve bu yeni tip filozofla "devrimci" önder(lik)ler (politik kimliği ve filozof kimliğini bir arada barındıran öneder-ler) arasında nasıl bir benzerlik ya da ne gibi bir bağ kurabılırız?

KAYNAKLAR:

1. Felsefenin Evrimi. M.Gökberk, M.E.B. yayınları, ("Tarihte Akıl"dan "Hegel", s.359-381).
2. Hegel. **Copleston,** Idea yayınları
3. **Hegel Üstune**, W T.Stace. (II. Bölüm, Taylan Altuğ'un Ders Notları olarak).

TÜSTAV

hegel felsefesi

karl löwith
almancadan çeviren: doğan özlem

Çağdaş Hegel yorumlarında çıkmazlı (aporetik) bir görünüm vardır. Bir yandan, Hegel felsefesini öbür felsefelerden ayırdetmeyi sağlayan ilke ya da temel düşüncenin ne olduğu sorusunun asla yanıtlanamayacağı veya ancak çok sınırlı şekilde yanıtlanabileceği belirtilir; öbür yandan ise, tam tersine bu soruya hemen açık bir yanıt verilebileceği söylenir. Bu soruyu yanıtlamada çekilen güçlük hiç de kolayca giderilebilir türden değildir. Felsefe tarihi bilinci bu soruya 19. Yüzyılda bir dizi yanıt getirmiştir ve hatta bu yanıtlar oldukça açık sayılmışlar ve bu yüzden de uzun süre Hegelci düşüncenin ana çizgilerinin belirtilmesinde ve bu düşünce üstündeki örtünün kaldırılmasında etkili yanıtlar olarak görülebilmişlerdir. Bu yanıtlardan ilkine göre, Hegel felsefesi bir **tüm-mantıkçılıktır** (panlogizm); bu felsefede evrenin tam olarak bilinebilir olduğuna inanılır ve bu felsefe evreni tözsel, zamandışı ilişkiler içinde ele almak ve "geride hiçbir şey bırakmamacasına" bu evreni mantıksal çözümleme yoluyla açıklamak ister. Bu yargı, aynı zamanda genç Hegel'in "yaşama felsefesi"-'ni de açığa çıkarmış olan Wilhelm Dilthey'ın vardığı yargıdır. Şüphesiz bu yorum, Hegel felsefesine giden bir yolu aydınlatması bakımından asla gözardı edilemeyecek olan bir yorumdur. Ama bugün bizler, Hegel'in eski yapıtlarındaki çatlak ve yarıkları daha açık görmemizi sağlayan Dilthey'ın genç Hegel hakkındaki monografisine, yine de son merci (Instanz) olarak başvurmak zorunda değiliz. Bir kez, Hegel'in spekülatif "kavram"ı, her şeyi kendi içinde tanımlayan bir metafiziksel tüm-mantıkçılığın göstergesi sayılamaz; tersine, Hegel'de "kavram", kendi kendisini sınırladığı gibi, nesnelerin kavranılması konusunda da sınırlandırılmıştır. Çünkü Hegel için doğada ve ama özellikle de tarihte, kavramdan kaçınan, yani kavranılmaya elverişli olmayan tam bir "rastlantısallık gerçekliği" vardır. **İkinci yanıt**, birincisiyle sıkı bir bağ içinde, Hegel felsefesinin dayandığı ilkenin **özdeşlik** olduğunu söyler; çünkü bu fel-

sefede tın (Geist), gerçekliği, yine kendisi tarafından tasarımlanmış olan kendi özü olarak kavramak ister. Bu yanıta tam karşıt bir tez ise Hegel felsefesinin temel düşüncesinin **çelişki** olduğunu; çunku dıyalektik yöntemin, kavramların tüm hareketi içinde bir çelişkiyi serımledığını, dolayısıyla burada duşuncenin her turlü durağanlık ve sukûnetten koptuğunu ileri surer. Bu tezin hem tutucu (skolastik-ontolojik) ve hem de devrımcı (tarihsel materyalist) Hegel yorumlarında aynı şekilde savunulduğunu gormek ılgınçtır. Bu tezler ve karşı tezler, Hegel felsefesinin bazı terımlerine dayanılarak kendi ıçlerinde de kolayca görelileşebilmektedir. Hegel felsefesinin bir **özdeşlik** felsefesi olduğunu savunan (ve felsefesinin daha sonraki bir aşamasında bizzat Hegel tarafından terkedilmiş olan) birinci formule göre, "mutlak", kendını açması gereken şey, "bağlantılı olan ile olmayanın birbirine bağlanması" ya da daha bıçımsel bir ifadeyle, "ozdeş ve ozdes olmayanın özdeşliği, karşıt-olma ile bir-olmayı aynı zamanda içinde barındıran"dır Hegel'ın bu genclık tezlerine dayanılarak, bir **uçuncu yanıt** ortaya atılır ve Hegel felsefesinin dayandığı ilkenin **gelişme duşuncesi** olduğu söylenir. Boylece örneğin Friedrich Engels ve Kuno Fischer'de olduğu gibi, tamamen farklı yerlerden hareket edilmiş olsa da, bu gelisme duşuncesinin çekirdeğinin dıyalektik yontem olduğu ileri surulur ve bu yontem sayesinde de, 19. Yüzyılın buyük dusunce akımlarının, Darwınızmın, tarihselcılığın (hıstorizm) ve bu arada toplumsal ilerleme fikrının (ide) bir araya getırılmıs oldukları belirtilir. Şuphesiz gelişme duşuncesi Hegel felsefesinde merkezcil bir rol oynar, ama bu, sanıldığı gibi hıç de başı ve sonu olmayan bir zaman sürecının belirsiz akışındaki gelişme değildir; tam tersine, **kendi** başlangıcından bir sona doğru "gelişen" ve bu gelişme içinde kendını de "gerçekleştiren" şeyin, yanı "kavram"ın gelişmesi olarak sınırlandırılmıştır. **Gelişme**. Hegel için, kavramın kendını gerçekleştirmesidir kı, bu, herşeyin gelıştığı hakkındaki modern gelişme fikrından tamamen farklıdır

Hegel felsefesinin dayandığı "ilkeler"i ortaya koyma güçluğu, suphesiz onun getırdığı yenı duşuncelerın neler olduğu sorusunu yanıtlamamıza asla engel değildir. Boyle bir sorunun meşruluğu asla şuphe goturmez Kendı alan veya mesleği dolayısıyla felsefe etkınlığine uzak kalmakla birlikte felsefeye ilgı de duyan bir kımse, haklı olarak, bir felsefı dusuncenın nerede oluştuğunu ve bunun gıbı, bu duşunce bıçimının insan bılgısını ve bılıncını ne volla ılerıye goturduğunu ogrenmek ister. Aslında her buyük felsefede, az veya cok, bu felsefenın temel duşuncelerını kavramamızı sağlayan bir temel kavram veya temel onerme bulunur Örneğin bu Parmenides'te varlık, Herakleitos'ta oluş, Platon'da ıde, Arıstoteles'te entellekya (enthellekıa), Spinoza'da töz, Leibnız'de monad ya da ındıvıdum, Kant ve Fichte'de Ben, mutlak kavram veya sujedir, v.b. Hegel'ın kendisi de felsefe tarihini böyle ele alır ve her felsefenın, kendisını en yüksek ölcude açıklayan ve kendi içinde hıçbir kategoriyi unutmayan bir "mantık"ı olduğunu soyler Belki buradan hareketle, Hegel'ın kendi felsefesi için yukarıda sözu edilen guçlüklere bir çozum bulunabilir. Hegel felsefesinin dayandığı ilkenin, belkı de tam da burada olduğu, yanı bu felsefenın "tek" bir ilkeye değil de, felsefe tarihi içinde ortaya atılmış olan ilkeler çokluğunu bir araya getirmek ve onlara bir bütünlük vermek gibi bir kaygıya dayandığı söylenebilir. Gerçekten de Hegel felsefesini gelip geçmiş felsefelerden ayıran özellik burada yatmaktadır. Bu felsefe sıstemını belirlı bir temel önerme veya ilkeye ındırgemeyi denemek hıç de uygun bir yol değildir: tersine, bu felsefeye uygun bir şekilde yaklaşmak için, Hegel'in bir ilkeler topluluğundan hareket ettiğini, bu ilkeler topluluğu ve özellikle bunların tarih içindeki gelişimi ile felsefenın **içeriğinin** birbirlerine nasıl geçip bağlandıklarını görmek gerekir.

Ne var ki, burada da yeni bir güçlük belirir. Açıktır ki, felsefe tarihine böylesine bir yönelişin nedenini keşfetmek hiç de kolay değildir. Günümüzün elbette ki yalnızca Hegel etkisinde olmayan düşüncesinde, Hegel'deki ana sorunun tarihsellik (Geschichtlichkeit) sorunu olduğu ve hatta bu felsefenin temelinde tarihin bulunduğu şeklinde bir eğilim vardır. Bu eğilime bağlı yorum, bu felsefe hakkında belirli bir bakış açısı sağlasa da, günümüzün uç (ekstrem) Hegel yorumlarından biri olarak görünmekte ve Hegel felsefesi hakkında oldukça şüphe götürür bir yorum niteliği taşımaktadır. Bize göre, en genelinden yola çıkıldığında, Hegel felsefesi **özgürlük düşüncesini temel alan bir felsefe olarak görülebilir ve bu düşüncenin, Hegel'in tarihe yönelmesinin ana motifi olduğu kadar, felsefesinin konusunu da belirlediği söylenebilir.** Hiç şüphe etmiyoruz ki, Hegel felsefesi hakkında şimdiye kadar hep çıkış noktası diye öne sürülmüş olan çeşitli prensip ve ilkeler, buradan yola çıkıldığında daha iyi ve daha uygun bir şekilde anlaşılabilir. Hegel, Heidelberg baskısı "Felsefi Bilimler Ansiklopedisi" (1817)'ne yazdığı önsözde şöyle der: "Felsefeye **özgürlük** bilimi" olarak da bakılabilir. Çünkü onda nesnelerin bize olan yabancılığı ve böylece de bilincin sonluluğu ortadan kalkar. Rastlantısallık, doğal zorunluluk ve genel olarak dışta olana (nesneye) ilişkinlik, bu arada bağımlılık, ürkeklik ve korku, sadece ve sadece felsefede ortadan kalkar, sadece felsefede akıl **kendindedir**"

1.

Bizim "özgürlük" kavramına bugün yüklediğimiz anlamlar açısından bakıldığında, Hegel felsefesini belirleyen özgürlük kavramı, bu anlamlara yadsınamaz ölçüde yabancıdır. Biz bugün bu sözcüğü, her şeyden önce istençle, insansal istenç özgürlüğüyle veya modern terminolojiye başvurursak, "kişisel" karar verme "edim"i ile bağlantı içinde kullanırız. Örneğin teorik yoldan özgürlüğün kendisini soru konusu yapan düşünme olanağının bilincindeyizdir ve bu düşünme olanağı altında özgürlüğün çeşitli fenomenal biçimlerini tanırız ve örneğin ahlaksal (içsel), hukuksal (dışsal), dinsel (imana ilişkin), toplumsal ve siyasal özgürlüklerden söz ederiz. Ve hatta vicdan veya düşünce özgürlüğünden söz edildiğinde, vicdan veya düşünceyi özgürlükle özdeş kılmaz, tersine bunların her ikisini de istence bağlarız. Buna göre kavramın kökeninin ve kullanım alanının felsefenin hangi kısmında bulunacağı bellidir. Felsefenin bu kısmına geleneksel adıyla "pratik felsefe" denir ve bu felsefenin konusu, bu nedenle insansal dünyada özgür istencin gerçekleştirilmesi ve gerçekliği olur. Aslında Hegel de, özgürlük kavramını hukuk ve devlet felsefesinde bu bağlam içinde ele alır. Ama farklı olarak o, kavramı bunlarla sınırlamaz; tersine, onu felsefenin tüm kısımlarına yayar. Evet, "pratik" özgürlük kavramı bile, ancak, kavramın Hegel felsefesinin bütünüyle olan ilişkisinin belirlenmesiyle, bu demektir ki, özgürlüğün **düşünce** ile özdeşliği sayesinde anlaşılabilir.

Metafizikte **varlık** nasıl ki her şeyin en sonunda kendisine bağlandığı bir evrensel başlık durumundaysa, Hegel'de de **özgürlük** böylesine bir evrensel başlıktır. Düşünce ve özgürlük özdeşliği, felsefenin özgür olmasını getirir. Bu özgürlük yalnızca geleneksel "felsefe" kavramının zaten kendi içinde görünmekle kalmaz; hatta daha çok, bizim felsefe-bilim (Bu tümcede ve bu paragrafın tümünde, Hegel "bilim" terimini "ampirik/pozitif bilim" (science) anlamında kullanmaktadır -Çev.) ilişkisinde sahip olduğumuz felsefi önkavrayışta kendini belli eder. Her bilimde bir felsefi ön-

kavrayış vardır ki, bu durum, felsefenin neden **zorunlulukla** değil de **özgürlükle** hareket ettiğini gösterir. Bunu en iyi, fesefenin kanıtlamacı ve ampirik bilime yöntemsel ve epistemolojik açıdan yöneldiği anda görürüz. Çünkü düşünce, zorunluluk talebini zaten kendi içinde taşımakta ve taşıdığı bu şeye form ve içerik bakımından kendisini uyarlamaktadır. Hegel'ın yadsıdığı şeyler şunlardır: 1. Düşüncenin zorunluluk talebine indirgenme olanağı, 2. Özgürlüğün zorunlulukla bağdaşmazlığı iddiası. Hegel felsefesinin en önemli varsayımı olan düşüncenin zorunluluğa indirgenemezliğine ilişkin birinci nokta üzerinde ileride duracağız. Burada önce Hegel'ın ikinci noktaya ilişkin tezlerini ele alacağız ki, bu tezler, Hegel'de, özgürlük sözcüğü üzerine yaygın yanlış anlamalarla ilgili kavramsal ayırımları içerir. "Özgürlük"ün genelinde "sınırsız anlamı olan bir sözcük olması" ve tam da bu yüzden "insan için en yüksek şey" göstermesinden dolayı pek çok yanlış anlamları vardır. Bu kavramla ilgili yanılgılara Hegel pek sık olarak değinmiştir.[7] Bu yanılgılara, zorunluluk (Notwendigkeit) ve zor (Zwang, icbar) kavramlarının bir yana, özgürlük ve keyfilik kavramlarının bir başka yana ilişkin kavramlar oldukları yanılgısı da dahildir. Özgürlüğü zorunluluğun karşısına koymak, onu keyfilikle aynı safa koymak demektir ki, bu yanlıştır. Özgürlüğün karşıt kavramı zorunluluk değil, tersine, hem kuraldan yoksunluğu ifade eden keyfilik kavramı ve hem de (bir kurala göre anlaşılamadığından bize "kader" olarak da görünen) zor (Zwang, icbar) kavramıdır. Zaten zor (icbar), zorunluluk talebinin yönlendirdiği tama tek başına egemen olamadığı) bilimsel yönteme de yabancıdır. İşte bilime bakış tarzında Hegel'ın düşüncesini öbür bakış tarzlarından ayıran nokta budur. Çünkü Hegel için özgürlük bilimle sürekli bir rol oynar. Örneğin, aksiyomların seçiminde ve postulaların en başa konmasında olduğu gibi, sadece bilimin başlangıç önermelerinde bulmayız özgürlüğü; hatta bilimin daha sonraki gelişiminde de özgürlüğün rolü devam eder. Ama bilimden önce, zaten felsefenin başlangıcında da özgürlük vardır; örneğin şüpheden yola çıkma sırasında (Descartes) olduğu gibi, "saf düşünme olanağını düşünme edimi"nde de (Hegel) o vardır. Bilime bakalım: bilim kendine özgü araçlarla, örneğin analiz, sentez ve kanıtlama yoluyla elde ettiği bilimsel bilgiye ulaşırken, aslında deneyin rastlantısal yoldan verili olan içeriğine zorunluluk formunu yükler. Böylece bilim, aslında, başlangıçta bağlanmış olduğu kendi ampirik ilgi noktasını terketmiş ve kendine özgü bir etkinliğe dönüşmüş olur. Bilim, tam da, kendine özgü üretken bir güç olarak **zorunluluğa**, yani yukarıdan beri belirttiklerimize göre özgürlüğe dayalı olarak "bilir". Bilimsel etkinliğin zorunluluğu, özgürlüğü ortadan kaldırmış olmaz; tam tersine, özgürlük, bilim süreci içinde, kendini "bilen öznenin eylemi" olarak dışa vurmaktadır.

İşte, fesefenin konusu, Hegel için tam da bu durumun ardında yatanlardır. Şunu hemen saptayabiliriz: **Zorunlu olan**'dan, yani yöntemsel araçlara ve kurallara ve bu yoldan bulunmuş yasalara dayalı olan kavranan dış dünyadaki olup-bitmelerden **özgür-olan**'a, yani üretici ve kurucu etkinliğe geçiş bilim teorisi ile sınırlı değildir. Hatta Hegel, giderek, özgürlüğün düşüncenin ve varlığın bir hareketi olduğuna inanır. Ne zorunluluk sadece düşünülmüş bir şeydir; ne de özgürlük sadece bilim yapmaya çalışan öznenin eylemini niteleyen bir şey olmakla sınırlıdır; tersine, her ikisi de, **varlık** ve **düşünce** üstüne bir temel felsefi bağıntıyı ifade ederler. **Zorunluluk** varlıktır; çünkü o vardır ve düşünceye hükmeder. Ancak Hegel, kavranmaya direnen, kavrama karşıt görünen nesne dünyasını, nesnelerin "sert gücü"nü, "sert dışsallık"ını kabul etmekten pek uzaktır.[8] Tam tersine o, nesnelerin bir tarzda atlama ve sıçramaları izler göründüklerini belirtir ve hatta zorunluluk alanındaki bu atlama ve sıçramalarda, düşüncenin kendi temelini bulduğunu ve böylece de varlık ve nesnele-

rin özünün "mutlak" temelini oluşturduğunu varsayar. Varlığın zorunluluğu, felsefi refleksiyon için bir "sertlik"i, "nesnelerin direnişi"ni ifade eder; ama "zorunluluğu düşünme her türlü sertliği ortadan kaldırır; çünkü o (düşünce) diğerinde (başka olan) **kendisi** olarak vardır (birliktedir)"[5].

İşte burada **mantığın** ontolojik konumu karşımıza çıkmaktadır. Nesneler dünyasında "nesnel" olan, yani nesnel varlık tarafından belirlenmiş olan düşünce, bu konum içinde "öznel", yani kendi kendisini belirleyen düşünceye dönüşür. Hegel, bu kendi kendisini belirleyen düşünceye **kavram** adını verir ve kavram, **mantığın** içinde "özgürlük alanı"nı açar. Şimdi şunu sorabiliriz; özgürlük Hegel'ın **mantığında** nasıl ortaya çıkmaktadır? Yukarıda zorunluluğun ontolojik anlamının gösterilmesinde başvurulan formule göre şunlar söylenebilir: Özgürlük, varlığın, **ne** olduğunun yanıtı, yani onun kavramıdır; kısacası "kavram"dır. Bu formül, Grek felsefesinin klasik çağını başlatan eski sokratik soruyla, yani nesnelerin "ne olduğu" (ti esti) sorusuyla rastgele ilişkili değildir. Hegel'de "kavram", Platoncu-Aristotelesçi düşüncenin "töz" saydığı, tözün belirlenimi olarak gördüğü şey olmadığı gibi, insanın bir tasarımlama içinde (soyutlama, v.b. gibi yollarla) kullanmak üzere başvurduğu bir şey de değildir; tersine, kavram **ontolojik** bir **kategoridir**; o ne bir **tasarımdır** (ki çoğu kez bununla karıştırılır), ne de **psikolojik** bir kategoridir. Hegel kavramı **ontolojik** saymakla, ilk bakışta yine de klasik töz öğretisi ile bağ kurmuş görünür. Ama ne var ki, o bu bağı şu yolla asar: Hegel, "kavram"ı modern öznellik, "Ben" veya "kendinin bilinci" felsefesi ışığında ele alır. Burada Kant'a dayanan Hegel için, kavram, ancak bir "ekzistens"de, yani "kendinde özgür olan"da bulunur. Kavramı kendinde taşıyan bu özgür ekzistenste, yani "Ben"in içinde, klasik felsefede ve klasik ontolojide nesnelerin kendi başınalığına, tözselliğine (Substantialite) bağımlı kılınmış olan **logos**, artık kendi içinde bir etkinlik ve güce dönüşür. Hegel için "Ben"in varolan şeylerin (ağaç, ev, kapı, v.b.) kavramlarına **sahip olması** da önemli değildir; hatta zaten "Ben"in kendisi **bir kavramdır**, bir tekliğin kavramıdır. Ama varlığın zorunluluğundan özgürlüğe, **mantıktan** kavramın özgürlüğüne giden spekülatif düşünce hareketi, bu noktada, daha genç Hegel'ın koyduğu ve felsefesinin programı haline getirdiği göreve yönelir ki; buna göre, "hakikat, töz olarak değil, tersine **öznel** olarak kavranıp ifade edilmelidir"[6].

Bu tümce "Tinin Fenomenolojisi"nin önsözünde yer alır ve Hegel'ın tüm sistemi bu tümcenin haklı çıkarılmasına yönelir. Bu yüzden tümce aynı zamanda Hegel felsefesinin hem programını ve hem de görevini belirler. Görev şudur. "kavram"ın modern transendental felsefede (Kant felsefesinde) keşfedilmiş olan yeni konumunu temellendirmek ve tüm felsefe geleneğini bu yeni konum altında bir bağdaşıma (Kombination) sokabilmek. Ama görev böyle konulunca, Hegel'ın transendental felsefenin dayandığı düşüncede kalmayıp onun **ardına** geçmek isteyeceği de anlaşılabilir. Hegel, bir bakıma, Kant tarafından sürekli eleştirilen "kavram skolastiği"ne geri **dönmek** ister ve onun kendisine koyduğu görev açısından bakıldığında bu isteğini haklı gösterecek bir dizi neden de vardır. Ama her şeye rağmen, Hegel'ın Kantçı düşünceyle kendine göre bir bağ kurduğu da görmezlikten gelinemez. **Salt Aklın Eleştirisi**'ne "derinliğine ve doğru bir bakış,", **kavramın özünü** yapan şeyi, yani "birlik"i; "düşünen Ben'in birliği" olarak kavrar. Ama Hegel'e göre, kavram ve özgürlük özdeşliğine yine de buradan değil, tersine Kant felsefesinin tamamen başka bir yerinden varılabilir. Hegel'e göre, Kant, "Ben'in boş bir tasarım", "bir kavram" olduğunu asla söylemek istemez. "tersine o, tüm kavramlara eşlik eden saf bilinç"[6] ve genellikle kavramların içini doldurabilen şeydir ki, Hegel'ın yorumuna göre böy-

le bir "Ben" kavramına ancak "Analitik Aklın Eleştirisi" altında özgürlük düşüncesiyle varılabılır. Kant, tüm kavramlara eşlik edebilmesi gereken "ben düşünüyorum" edimine bir kendiliğindenlik (Spontanite) yüklemesine rağmen, "teorik akıl"daki bu kendiliğindenliği, yani sonunda görudeki verilere bağlı kılınan bu "teorik" etkinliği özgurluk olarak yorumlamaktan kaçınır. İşte, Hegel (ve ondan önce Fichte ve Schelling) tarafından yapılan şey şu olmaktadır: özgurluk ilkesi, Hegel'e göre, transendental öznenin sentez edımının, yani Kant tarafından "kendının bilıncının ilksel tamalgısı (apperzepsiyon)" diye adlandırılan edımın de temelindedir. "Öyle kı, bu ilke bilgide de aslında **kendinden** belirleyicidir" .

Şimdı, Hegel felsefesinin başlangıç ve çıkış noktası bakımından "kavram"ın bu yorumu ne ifade etmektedir? Bu konuda, felsefe tarihinde Kant'la birlikte ortaya çıkan önemli donuşumu gozonune almalıyız. Kant'la birlikte teorik felsefeden pratik felsefeye giden yol bir bakıma kapanmıştır Oysa klasık-antık felsefede de, Ortaçağın skolastık sistemlerinde de, ontoloji, kozmoloji ve fizikten etik'e ve siyasete duz bir yol uzanırdı. **Salt Aklın Eleştirisi**, geleneksel ontolojinin "metafiziksel" duşunce tarzını, Galileı ve Newton'un onculuğunu yaptıkları yeni yasa bilimleri (doğabilimleri) örneğinden hareketle bir kenara atmıştır Gerçi Kant bunu "kişi"nın her turlu doğal bağdan arınmış **istencini**, onun özgurluk bilincini ortaya koymak için yapar ve metafiziksel problemleri (tanr., ruhun ölumsuzluğu, mutlak özgurluk, vb.) ancak bu bağlam içinde değerlendirir Boylece Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**'nın postülalar öğretisi içinde yeni bir özgurluk felsefesi geliştirir k., Alman İdealizminin felsefesi, kendi görevini buradan hareketle bir özgurluk metafizığı kurmak olarak koyar. Ama Alman İdealizmi, bu metafizığı kurarken, Kant'ın teorik ve pratik felsefe arasında yaptığı ayırımdan değil de, Kant oncesi sistemlerin teorik ve pratik alanlar arasındaki geçişi sağlayan duz yolundan hareket eder Kant'ın "logos" ve "ethos", teorik ve pratik akıl arasında yaptığı ayırım bir yana bırakılır Bunlar tekrar birbirlerine bağlanmakla kalmaz; hatta Kantçı "istenç otonomisi", tüm felsefenin dayandığı ilke olarak temel bir değişime uğratılır İdealist sistemin kalkış noktası varlık değil, özgurlüktur. Boylece Alman idealizmi, Protestan-Hıristıyan bilinç kovma tarzına köktenci bir aşkınlık verir Oysa Alman İdealizminin bu tutumu doğa yasasını ve görunuş evrenını (fenomenler dunyasını) aşmış olan ahlaksal öznenin ("kişi"nın) kendi kendısını belirlemesinden yola cıkan Kantçı düşunceyi bu aşama çabasından ötürü hem kabul etmeyen; ama en sonunda bu Kantcı duşuncevi ham teorik felsefeye (mantık, doğa felsefesi) ve hem de oznel un ve mutlak tın öğretısıne yine de taşıyıp sokmuş olan Hegel için geçerlı değildir Bu taşıyıp sokma ısleminin bilgisel değerinden şuphe edilebilir ve bunun doğurduğu sonuçlar tartışmaya bile pek elverişli olmayan şeyler sayılabilir.Zaten daha hemen Hegel'ın ölumunden sonra ve o zamandan berı Hegel felsefesı karşısında takınılan en belirgın tavırlardan bırı bu olmuştur Ama bu tavırda direnilirse, Hegel'ın bu girışımının felsefı anlamını kavrama olanağı hemen ortadan kalkar ve bu tur bır eleştırel sınama, Hegel'ın soruyu ortaya koyuş tarzındakı özgullüğü butunuyle görememe gibi bır sakınca taşır. Hegel'ın temel sorununu (Hegelcı dilden çevirerek kendı formüllerimize göre belirtmek olanaklıysa) şöyle belirtebiliriz: kendı kendını belirleme ve özgurluk ıdesını felsefenin temel ilkesı yapabilmek için hangı koşulları yerine getirmek gerekır? Hangi koşullar özgurluk ilkesı altında, 1. düşunce ve varlığın (mantık ve metafizığın) bır sistemını, 2. doğa ve ınsan dünyasının (doğa felsefesı ve "ahlaklılık sistemi" ve gıderek "tın felsefesi") bir teorisini olanaklı kılar? Şimdı, soru böyle konulunca, burada artık yöntem sorununu tartışamavız. Çunkü bir yöntem eleştırısı, Hegel felsefesının soruyu ortaya ko-

yuş tarzındaki özgüllüğün ne olduğunu kavrama olanağını ortadan kaldırır. Bu konuya yazının sonunda tekrar dönülecektir. Hegel, kendi metafiziksel sorununun çözümüne uzun bir yol sonunda varmıştı. Bir kez onu, **Yargıgücünün Eleştirisi**'nde doğa ve özgurlük idelerının Kantçı bağdaştırılma bıçımı hıç de doyurmamıştı. Şuphesız o, daha başlangıçtan itibaren kendı felsefi gelişimi içinde bu konuyu çok çeşıtli bıçımlerde kıplemiş (modifize etmiş) ve ayrıntıda surekli olarak yeni yeni yanıtlar getırmıştır. "Mutlak" bır ilke, yanı felsefenın kendısını ve konusunu belırleyen ilke olarak özgürlük idesi, ancak, özgurluk-zorunluluk, pratik akıl-teorik akıl karşıtlığının ortadan kaldırılması (Aufhebung) halınde düşünulebilir[5] Felsefi reflesiyonu tum çabası, bu varsayımın *öznel-keyfi bir kabul değil*, tersine nesnel-zorunlu bir ilke, "mutlak"ın kendi-kendısını-koyması (kendi kendını vazetme, Selbstsetzung) olduğunun kanıtlanmasına yönelir. Gerçekten de Hegel, değışık ama hep bu "mutlak"a işaret eden kavramlar olarak "tın", "ıde", "akıl", "tanrı" kavramlarını duşuncesının hep tepe noktasına yerleştirir. Çunkü Hegel e gore felsefede amac, karsıtların (özgürlük-zorunluluk, teorik akıl - pratik akıl) bir ilksel ortamda bağdaştıklarını gösterebılmektir. Özgurlüğun kazanılması ve doğrulanması ancak bu volla olanaklıdır.

Hegel bu "mutlak"ı, ilk doneminde, yanı felsefesine teolojının egemen olduğu bır evrede **yaşama** olarak adlandırır Bu "yaşama" kavramı bır bakıma bıyolojik bır kavramdır. Ama Hegel "yaşama"da (Leben) "spekülatif" bır yan da görecektır. Yaşama canlı organızmaların varlık tarzıdır ve Hegel bıyolojik adıyla "canlılık" dıyebileceğımiz yaşamayı dış doğadan ayırır. Kendıne yetme ve kendi kendını gelıştırme, kendı kendın onarma; kısacası,. Hegel'ın deyımıyle **kendi kendını yapma** (Selbsterhaltung) canlının ozudur, bu oz. **dıgerınde** (başka olanda) kendında olmaktır. Ama Hegel'e göre, yalnızca tek tek canlılar değil, hatta butun olarak yaşama, zaten aslında boyle "spekülatif" bır karaktere sahıptır Yanı yaşama içinde her şey, bır başka şey içinde, dıgerınde (im Anderen) yansımakta (speculare) ve her seyde kendında olmak (Beisichsein) ve dıgerınde olmak (Imanderssein) karsıtlığı bulunmaktadır. "Mutlak", kendında olmak ile dıgerınde olmak'ın birlığıdır. Bu doneminde Hegel ıçın yaşamanın bütünlugundeki bu hareket formu, sevgi denevımınden yola çıkılarak anlasılabılırdı. Bu sevgi ıçınde "Bir"ın başka olan'a, dıgerıne ayrışması vardır; ama bu ayrışma bır ayrılma olarak değil, tersine vine "Bir" olarak vardır, cunku onun ıçınde yaşamanın kendısı vardır, kendısının ve birlığının çifte hali olarak". Felsefi sıstem duşuncesının yesermesiyle birlıkte, **yaşama ve sevginin** yerını **tin** ve **özgürlük** alır. Spekülatif hareket formu aynıdır; ama sevginin yerini artık bir mantıksal model almıştır. Hegel "Ansıkloped "de mutlağın en yuksek tanımının "tın" olduğunu ve tının özünun de **kavramda** olustuğunu soyler Çünku tının hareketını yakalamanın olanaklı olduğu yer kavramdır. "Uzun sure doğru ve ıçkın olarak çözülemeyen felsefenın gorevi, kavram ve özgurlüktür"[6] Görevin boyle konulması, Hegel yorumcularını bır kez daha rahatsızlığa surukleyecek bır nıtelıktedır. Ama gozden kaçırılan şey şudur: Hegel'de doğal ve tarihsel evren yorumu, evreni dışlayan veya evreni aşan bır "tin"den hareketle yapılmaz. Tam tersine Hegel, "tin" den, "Ben"de verilmış olan ve onun sayesinde kavranılabilir olan bır şeyi kasteder. Öyle ki. Hegel "mutlak"ı, Kantçı transendental felsefenın kavram zemınıne taşımış olur. O bunu yapmakla, canlıların birbirleri ve yaşamanın bütünü ile olan "doğal" bağını tin ve özgurlük arasındaki bır gerılım ilişkisine taşımış olur kı, bu ilişki kendısını **tarihsel** hareket ıçında açığa vurur. Her ikısı de özunde birbirlerıne bağlıdır; hareket formu aynıdır, Tarıhte tın, dıgerınde kendısı olarak vardır (onunla birlıktedır)[7] Ve ışte Hegel tarafından en sık kullanılan özgurlük tanımı buradadır: "**Dıgerinde kendinde**

olmak" (Beisichsein im Anderssein)[11].

II.

İşte bu duşunce, Hegel felsefesini kendisinden önceki tum felsefelerden ayırır. Şüphesiz bununla bu felsefenın yorumunda bir ıpucundan daha fazla bir şey kazanılmış olmaz. Ama bununla birlikte, Hegel'ın felsefi sisteminin teorik yapı ve formunu açıklamada buradan *hareketle ne kadar uzağa* gidilebileceği gösterilebilir. 19. Yüzyıl Hegel eleştirilerinde ileri sürülmuş ve o zamandan beri yaygınlaşmış olan bir önyargı olarak, yaşlı Hegel'ın, gençlik yazılarındaki ozgur duşuncesini sonradan bir sistem içinde sınırladığı ve hatta tutukladığı iddia edilir. Bize göre "genç" ve "yaşlı" Hegel'i karşılaştırmak isteyen böyle bir yorum problematiktir. Çunku olgular tersini göstermektedir. Duşunce, Hegel'de **kendi yayılımını ve uzanımını gerçekleştirebilmek için bir sisteme gereksinim duyar ve zaten felsefenın kendi tarihi içindeki dönüşümunu** motive eden de duşuncenın kendisidir

Hegelcı duşuncenın gelişiminde **Tinin Fenomenolojisi** (1807) ile **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi** (1817) arasındakı donemde bir felsefeye giriş kitabı olarak yazılmış olan Felsefi Propedeutik, Hegel sisteminin kurulusunda onemli bir rol oynar. Felsefi Propedeutik, daha adının da ifade ettiği gibi, bir on hazırlık dersi, felsefeye hazırlayıcı bir ders için yazılmıştır ve Hegel bu dersi Nurnberg Lisesi muduru olarak 1808-1816 yılları arasında son sınıf öğrencilerine vermiştir. Ama ders, aynı zamanda yuksek okullar ve universite için tasarlanan bir genel oğretim planına uygun olarak da hazırlanmıştı ve Hegel'ın dostu filozof Immanuel Niethammer, dersin bu haliyle okutulmasını Bavyera yuksek okulları yonetim kuruluna onermıştı. Buradan şu çıkar kı, Hegel, felsefe konularının duzenlenişini kendi denevimleri ışığında "amacına uygun" şekilde yapmış ve kendi ders planının genelde değişikliklere olanak tanıdığını ve öğretmenin bu plana göre "belirli" hiçbir filozofu ornek almasının gerekmediğini belirtmiştir. Burada Hegel'ın kendi "ozel" tutumu ortaya çıkmaktadır kı, buna göre o, felsefe eğitiminde "ozel goruşler"ın değil, "bir" felsefenın öğretilmesini istemektedir. O böyle bir tutuma bir araştırma ve olgunlaşma donemınden geçtikten sonra varmış ve böyle bir felsefenın öğretilmesinde kendi hazırlayıcı bilimi, kendi onbilimi olarak **Tinin Fenomenolojisi**'ni bu tutum altında tasarlamıştır. Şüphesiz bu programa bakarak Hegel'ın duşuncesinin sistematik gelişiminin bir serimlemesini ve fenomenolojik acıklamasını yapamayız; ama program, her iki iş için de yapılması gerekeni basit bir form içinde bize gostermektedir. Niethammer eliyle sunulan öğretim planına göre, Hegel, felsefe eğitimine alt sınıflarda **mantık**la başlamayı onerıyordu. Bu mantık, Hegel'ın o sıralarda olgunlaştırdığı sistemine upuygun bir giriş niteliğindeydi. Çunkü Hegel'ın sisteminde **mantık bilimi**, aslında "ilk felsefe" (prothe philosophia) nın yerını alıyordu. Ama Hegel, genele ve ozele (tumele ve tikele) ilişkin soyut manıksal belirlemelerin genç ruhları zorlamasından da sakınır gibiydi. Çunku bu genç ruhlar, henuz "evlerinde buldukları duşunce" içindedirler. Yine bu nedenle Hegel, bu gençlere hemen felsefe tarihi bilgileri aktarmayı, felsefe öğretimine felsefe tarihi ile başlamayı yararsız ve verimsiz bulur. Felsefi Propedeutik, öğrenciye duşunceleri kavratabilmek için, once "pratik" kavramlara dayanmak zorundaydı. Bu kavramlar, "kendilerine her gun başvurduğumuz ve avnı zamanda herkesce bir kabul ve onay gormuş (sanktionierte) bir varoluş ve pratik geçerliğe sahip"[12] kavram-

lar olmalıydı. Örneğin Hegel, **Hukuk, Ödevler ve Din Öğretisi** dersinin **Girişinde**, "varolan ve aracısız olan"a yönelmekten söz eder. Ancak ne var ki, "varolan ve aracısız olan", yalnız ve yalnız, "insanın istencinde düşünülmüş" olarak mevcuttur ki, düşünme olanağı içinde, bir başka şeyi istemek (bir dış iştiyak nesnesini istemek) değil, tersine kendini istem ve böylece diğerinde kendinde olmak söz konusudur[13].

Felsefi düşüncenin bu elemanter belirlenimi, felsefede popüler yazı tarzına klasik bir örnek olan **Giriş Üstüne Aydınlatmalar**'da daha da geliştirilir. Burada parçayı bütüne bağıntılandırma yöntemi, daha başlangıçta hemen kendini gösterir. Çevremizdeki nesneler, **kendi belirlenimleri içinde** ve özel (tikel) şeyler olarak vardır. **Duyusal** yoldan algılanan nesne: biçim, renk, koku, tad, vb. gibi niteliksel özellikleriyle; bir **soyut** nesne ise bu duyusal niteliklerden soyutlama yoluyla belirlenir. Duyusal nitelikler, aslında **bizdeki** algılar ve tasarımlardır ve bu tasarımlar bizim tarafımızdan soyutlanmış ve yalıtılmıştır. Kırmızılık, acılık, örneğin **soyut tasarımlar**dır. Dolayısıyla tasarımın kendisi, düşüncemizin bir belirlemesini taşımaktadır ve tam da bu yüzden o "soyut" diye adlandırılmalıdır. Bizim için **somut nesne**, bu nesnenin düşüncemizin belirleyiciliği altındaki soyut tasarımıdır. Hegel bu anlamda her türlü soyut tasarıma şey (Ding) adını verir. İlk bakışta bu terimle günlük dildeki herhangi bir nesnenin kastedildiğini sanırız; oysa Hegel "şey" den, "herhangi bir yolla hiçbir şekilde belirlenmemiş olan"ı kasteder ki, zaten düşüncemizin kendisi böyle bir "şey"dir ve düşüncemiz "yalın olanın soyutlanmasından gerçek bir şey (Ding) yapar"[14]. "Şey", genç Heidegger'in ontolojisinde tamamen farklı anlamdadır. Heidegger, "şey" kavramına günlük dildeki doğal anlamını tekrar vermek istemiştir. Oysa Hegel'e göre, "şey", **düşüncenin** bir ürünü ve sonucudur. Hegel derslerinde sözcüğü "düşünmek" sözcüğünden türetmiş olmalıdır.** Dolayısıyla "'şey'"ın düşünülmesi sırasında (im Gedanken des Dinges), düşünmek demek kendini-düşünmek (Selbstdenken) demektir ve dolayısıyla burada "diğerinde kendinde"dir (im Anderen bei sich sein) veya özgürdür.

Giriş Üstüne Aydınlatmalar işte bu noktadan hareket eder. Burada bilginin ilk kaynağı olarak[15] **deneyim**den hareket edilir, daha sonra fenomenolojik çözümleme yoluyla, **bilincin** (Bewusstsein) ve **kendinin-bilincinin** (Selbstbewusstsein) kurucu işlevine değinilir ve her ikisi de **Ben** kavramına müdrgenir[16]. İlginç olan, Hegel'ın burada felsefesinin paradoksal düşüncesini, yani "Ben"in, yalnızca kavramlara **sahip** olmadığı, hatta aynı zamanda kavram **olduğu** hakkındaki düşüncesini kısa yoldan formülleştirme biçimidir: "Gündelik yaşamımızda bir bilince sahibizdir; ama kendimizin bilinç olduğunu bilmeyiz"[17]. Ancak, bu sözlere bakarak Hegel'ın bilinçsizlik olgusunu veya bedenimizde bilinçsizce olup bitenleri yoksadığı sanılmamalıdır. Tam tersine, "biz pek çok, bu arada öncelikle bedensel olarak **bilinçten yoksunluğa** sahibizdir; örneğin bizzat yaşamamızı sürdürmemizi sağlayan (doğal) yönelimler gibi"[18]. **Aydınlatmalar**, hiç sebep yokken, güdülere dayalı yaşamızda kendini açığa vuran bilinçsizlik konusuna yönelir[19]. İnsan güdülerini kendisi koymaz; tersine bunlar bilinçsizdir ve doğrudan doğruya insanın doğasına bağlıdır. Doğa, zorunluluk karakterine sahiptir; çünkü onun içinde her şey sınırlanmıştır. Ancak bu zorunluluk, "kendinde olan" ile "diğeri" ("başka-olan") arasındaki ilişki içinde görelileşir. Örneğin etkilenim ve güdüleriyle doğa nesnesi olan ve doğa varlığına bu tarzda bağımlı olan insan "kendinde" değildir; o, tersine "diğeri"ne bağımlıdır. Buradan "İnsan doğrudan belirli güdülere sahip olduğu kadarıyla doğanın buyruğu altındadır ve zorunlu ve özgür-olmayan bir nelik (mahiyet) gösterir"[20]. Hegel, doğayla özgür-olmayan bu bağ üstüne daha sonra artık geri dönmez. Hatta o, gelişim psikolojisinin bulgula-

rına dayanarak, özellikle çocuklarda etkilenim ve güdüler üstüne **refleksiyonla** yöneldiği; bu etkilenim ve güdülerin yönlendirdiği insansal amaçları ele aldığı zaman bile, artık doğayla özgür-olmayan bu bağ üstüne konuşmaz. Çünkü **refleksiyon**, Hegel için felsefi bir kategoridir ve o refleksiyonun neliğini (mahiyetini) özel bir derinleşme ile araştırmayı öner. İnsan da doğal güdülerinin yönlendirmesi altında doğruca doğa nesnelerine (örneğin, beslenmek için) sahip olmaya yönelir. Ama ışığın kırılması olayında olduğu gibi, doğal olarak bir doğru boyunca yayılan ışık ışınları bu doğrultudan nasıl sapıyorlarsa; insan da, gereksinimlerini doğrudan doğruya bir nesne sayesinde giderme doğrultusundan sapar ve bir başka şeye yönelir; veya özel gereksinimleri için araçlar kullanır ve bunları genel hedeflere bağıntılandırır. İşte burada, insan, doğanın belirlenimlerini aşan **ilk adımı** atar ve doğal bağımlılıktan uzaklaşmaya başlar. Ama burada refleksiyon "göreli"dir ve insan doğaya geri döndüğü sürece, refleksiyon da ona bağlı kalır. Hegel burada refleksiyona örnek olarak uzay ve zaman tasarımlarına işaret eder. Düşünce burada belirli bir noktadan bir başka noktayı, bir andan diğer bir ana geçer; ama bizzat uzay ve zamanın ne olduğuna ulaşamaz. Hegel'in **teorik-göreli refleksiyon** ve **pratik-göreli refleksiyon** ayırımını yaparken andığı güdüler sferine (alanına) ait refleksiyon budur. Burada refleksiyon "aracısız bir eğilimi, etkilenimi veya güdüyü bırakıp bir başka güdü, etkilenim veya eğilime yönelir; sonra bunu da terkeder, vb."[1]. Bu hareket içerisinde o, hep tekrar bir güdüye düşecektir; yani güdüler sferi üstüne yükselemeyecektir. Yükselme, ancak refleksiyonun **ikinci adımında** tamamlanır. Burada refleksiyon, artık kendine yönelmiştir ve güdülere bağımlı değildir. Hegel bu adımı **pratik-mutlak refleksiyon** veya **sonsuz refleksiyon** olarak adlandırır. "Beni artık daha fazla diğerine (başka-olana) değil, tersine kendime bağlayan veya kendimin nesne olduğu refleksiyon işte burada belirir. Bu kendine yönelik saf bağıntı, **Ben**'dir, o (Ben) sonsuz özün kökeni (ve kaynağı -çev-) dır"[2].

İşte, propedeutik aydınlatma bu noktada amacına ulaşmıştır ve felsefeye yeni başlayanlar için özgürlük hakkında bir kesin nokta elde edilmiştir ki; felsefe, artık düşüncelerini inşa edeceği zeminin üstünde durmaktadır. Artık Hegel, **ikinci kursta**, orta sınıflara "genellikle düşünce alanı" olarak **mantıkla** başlayabilirdi. Burada Hegelci formülleştirme, doğrudan doğruya Kant'ın ahlâk felsefesinin terminolojisini içerir: "Mantığın içeriği, düşüncenin kendi belirlemeleridir ki, bu içeriğin düşüncenin kendisi dışında başka hiçbir temeli (ve sebebi) yoktur. Burada **heteronom** olan, artık ancak ve genellikle tasarım aracılığıyla **verili** olan (şey) hâline gelmiştir. Öyleyse mantık bir büyük bilimdir"[3]. Mantıkta "büyük" olan, düşüncenin **otonomisidir**. Düşünce, mantıkta, verili olana (heteronom-olana) bağımlı değildir; tersine kendinden ve kendisiyle birlikte başlar ve belirlemelerini kendinden geliştirir. Hegel'e göre, "dıştan verili olan"a; içerik bakımından "duyusal varoluş"a bağımlı tasarım ve duyumlamalar çokluğunun yanı sıra,geleneksel formel mantığın düşünme formları da dahildir. Formel mantık, eleman olarak kavram ve yargılar kural olarak düşünme yasaları ve çıkarım biçim ve türlerinden oluşur ki, tüm bu eleman ve ilkeler, birlikli bir temelden hareketle türetilebilirler. İşte bu temel, düşüncenin kendi içinde bulunmaktadır. "O halde düşünce bir içeriğe sahiptir ve o buna hiç şüphesiz kendi başına, **otonom** bir tarzda sahiptir"[4]. Hegel'e göre düşüncenin otonomisini Kant'ın transsendental felsefesinin "büyük keşfi"ne borçluyuz. Kavram veya Ben, "düşünüyorum"un birliğinin saf formudur ve böyle olduğu için de, tüm onto-lojik düşünce, varlık ve varlığın özü hakkındaki tüm belirlemeleri kendi içinde düşünmekte, yani **refleksiyon** yapmaktadır ve o, dolayısıyla, bu belirlemeleri kendinden çıkarmakta-

dır: "**Ben**, genelinde **düşünmek** demektir. 'Düşünüyorum' dediğimde, bu bir şeyin özdeşliğidir"[25] Bu şu demektir: Ben'ın **varlığı, düşüncedir**; veya Hegel'ın bir başka yerde ifade ettiği gibi, "Ben ve düşünce aynı şeydir"[26]. **Ben** düşüncesi ile kendimizi tüm doğal ve toplumsal belirlenimlerden (bedenimizden, çevremizden, bir ulusun, bir ailenin, bir toplumsal grubun üyesi olmaktan) soyutlayabiliriz. Ama ne var ki, bu pek az olanaklıdır. Yanı, bir olanak olarak, "kendinde" bir şey halinde düşünebiliriz kendimizi; ama Ben'i daha çok "Biz" anlamında ifade edebiliriz. Çünkü, "Ben daima kendi kendisiyle basit bir özdeşliktir ve bir düşüncedir. Oysa **biz**, ben olarak tüm kendi belirlemelerimizin temeliyiz (sebebiyiz). Düşünüldüğü sürece (kadarıyla) nesne, düşüncenin formuna sahiptir ve o bu yüzden bir **düşünülmüş nesne** olur. O sanki Ben tarafından yapılmıştır; yanı bu demektir ki, o düşünülmüştür"[27].

III.

Bu yalın ifadeler içinde Hegel, felsefeye yeni başlayanlara Kant'ın keşfinin büyük önem ve anlamını ve ama aynı zamanda bu anlamın aşılması için atılması gereken adımı açığa çıkarmayı dener. Nesnenin düşüncede Ben'e "özdeş" kılındığı tümcesi, Kant'ta henüz "öznel" kalan ve tam bir teorik geçerliğe sahip olmayan özgürlüğün gösterilmesinde (propedeutik bir tarz içinde) kalkış noktasını oluşturur. Düşünce, diğerinde (başka-olanda) kendinde olmak istiyorsa, onun kendisini bir sistem içinde genişletmeye ve doğal ve tarihsel deneyim dünyasının içine girmeye, bu dünyaya "daimaya" gereksinimi vardır. Hegel'e göre Kant'ın transendental felsefesi, bu görevi ancak yetersiz bir şekilde yerine getirmeye çalışmış veya belki de bunu hiç istememiştir. Transendental felsefe, kendi düşüncelerine bir beden ve form veremediği gibi, belirli bir içerik de verememiştir. O birincisi olamamıştır, çünkü kendi **sistem formunun eleştirisini** yapamamıştır. Öbürü de olamamıştır; çünkü o eleştirel yoldan yıkıp elediği geçmişin düşüncesini, geçmişte kalmış bir şey olarak bir yana bırakmış ve kendisini (bilinebilirliklerinin ilkelerini ortaya koyup dile getirdiği) olgulara teslim etmiştir. Şüphesiz Hegel transendental felsefenin ve transendental eleştirinin sonuçlarını onaylar ve eski dogmatik ontolojinin sona erdiği bilinci, Kant, Fichte ve Schelling'de olduğu gibi, onda da pek canlıdır. Ama Hegel'i seleflerinden ayıran nokta, bu bilincin deneyimle bağlantıya sokulma şeklidir. Kant düşünceyi deneyime ve olgulara teslim ettiği için felsefenin krizini aşamamıştır; tersine kriz, sonuçlayıcı bir çözüm bulmak için insanı zorlayan bir şekilde büyümekte, doruğa tırmanmaktadır.

Genç Hegel'in ansiklopedik sistem formuna yönelişi, Kant öncesi okul felsefesinin sistematiğine geri dönüşü, işte bu noktadan hareketle açıklanabilir. Bu sistematik formun geliştirilmesinde **Felsefi Propedeutik** önemli bir rol oynar. Nurnberg Lisesi'nde çalıştığı sıralarda Hegel, felsefenin görevini, **Tinin Fenomenolojisi**'ndeki şekliyle, "mutlak bilme" üstüne bir doğal bilinç kurmak olarak koyar. Bu, bir başka yönden onu sürekli meşgul eden bir konuyla da bağlantılıdır. Gerçekten de Hegel, bu sıralarda "bilim" olmaya çalışan tek tek disiplinlerin öğretilebilirliği ve öğrenilebilirliği problemiyle de uğraşmaktadır. Bir kez sistem, her şeye öngelmesi gereken boş bir kavram şematizmi, geleneksel bir dogmatik ontoloji olmayacaktır; tersine, o, felsefi-tarihsel durum üstüne bir yanıt olabilmelidir. Hegel'in sistem konusunda hareket noktası budur. Daha **Mantık**'ın (1812) ilk cildine yazdığı önsözde, okul felsefesinin artık sona erdiği üstüne iddiasını, kendisiyle yeni bir yaratımın başladığı,

bunun halen "mayalanma" dönemini yaşadığı hakkındaki iddiasıyla birleştirir. Ve bu ikinci iddiayı, transendental felsefenin ilkesini bir bilime dönüştürmek talebine bağıntılandırır. Bu bilim, transendental felsefenin "boş formalizm"ini aşmak isteyen bir bilim olacaktır (Burada Hegel "bilim" (Wissenschaft) kavramını en geniş anlamıyla kullanmaktadır. Bu paragrafın bundan sonraki bölümünde ise, aynı kavramı "ampirik/pozitif bilim" karşılığı kullandığı açıkça görülmektedir/ Çev.) Hegel, felsefi düşüncenin sistem ve içerikten yoksunluğunu, **Ansiklopedi**'nin (1817) önsözünde, kısmen, "bilim alanında olduğu gibi, politika alanında da yükselen Yeniçağın gençlik naşesi"ne bağlar. Bu sistem ve içerik yoksunluğunun bir sistematik form aracılığıyla aşılmasının asıl önemi de şuradadır: Felsefe Yeniçağda ampirik bilimin "real" içeriğinden ayrılamamış, kopamamıştır Bu konu, Hegel'in daha Jena'daki yazılarında ele alınmıştı. Hegel bu yazılarda modern felsefenin durumuna şöyle bir teşhis koyar: Yeniçağ düşüncesinin gelişimi içinde, "felsefi olan, metafiziğe terkedilmiştir". Öyle ki, mekanik, fizik, hukuk, politika öğretisi gibi tek tek ampirik bilimler, "ide"den bağımsızdırlar ve kendilerini kurmak için yalnızca pozitif deneyime dayanırlar[2]. oysa Hegel'e göre felsefenin hedefi, ampirik bilimler arasındaki bu çok yönlü bölünme ve ayrılmalara karşı çıkmak ve tek tek ampirik bilimlerin kendilerini felsefeden ayırıp bağımsızlaştırmalarını (Emanzipation) aşmaktır Hegel için, "bilimleri tekrar felsefeye vermek" gerekir (Jene Wissenschaften der Philosophie wieder zu geben).

Burada bizi Hegel'ın "bilimleri tekrar felsefeye vermek" konusunun peşinden gidip gitmediği veya ne ölçüde gittiği ilgilendirmiyor; daha çok, görevin böyle konulması ve onun daha sonra yol açtığı sonuçlar ilgilendiriyor. Felsefenin öğretilebilir ve öğrenilebilir, içerikli ve "sistem" formuna sahip bir **bilim** (En geniş anlamıyla bilim. Bkz. çevirenin dipnotu -Çev.) olması gerektiği, Hegel için daha Jena'daki doçentlik yıllarından beri kesin bir şey olarak saptanmıştır ve o ders takrirlerine, çoğunlukla, felsefenin tümü üstüne sistematik bir ders kitabı görünümü vermiştir. Hegel'ın ders planları bu dönemde sürekli birbirine karıştırılmış, değiştirilmiş ve kısmen gerçekleştirilebilmiştir. Bunun nedeni, yalnızca konulan görevin güçlüğü değildir; hatta daha çok, genç Hegel'ın yeni felsefe ideasının bir sistem formuna ve deneyim dünyasının gerçekliğine henüz pek uzakta olmasındadır. Bu bize şunu gösterir: 1803/04 ve 1805/06 ders yıllarından kalmış olan doğa ve tin felsefesi üstüne iki el yazısı ders notu da, hatta bilimler arasındaki tüm dogmatik sınırları göstermeye ve bilimlerin dayandıkları felsefi ideleri serimlemeye yardımcı olması amacıyla planlanmış ve Hegel için kendi sistemine bir giriş olarak düşünülmüş olan **Tinin Fenomenolojisi** de, hiç de Hegel'ın bu konudaki son sözlerini söylediği çalışmalar değillerdir. Hegel, okul felsefesinin didaktik-sistematik formuna denk bir sistem olanağı hakkında ilk kez **Mantık**'ı yazarken bir açıklığa kavuşabilmiştir. O, eski metafiziğin formunun korunması düşüncesini, daha kitabın ilk bölümünde dile getirir. Hegel, 2 Ağustos 1816'da Friedrich von Raumer'e gönderdiği ve **Üniversitede Felsefe Öğretimi Üstüne** başlığını taşıyan bir yazısında, işte bu noktadan hareket eder. Bu yazıda, Hegel'in daha sonraları Heidelberg ve Berlin'deki etkinliğinin programı karşımızdadır. Program, Hegel'ın Nürnberg'deki lise öğretmenliğinin deneyimlerini yansıtır ve 1817-1827 yılları arasında geliştirilen ansiklopedik sistemin son şeklini de büyük ölçüde belirler. Felsefenin Kant'ın transendental felsefesiyle birlikte içine düştüğü çıkmaz, burada hareket noktasını oluşturur. Çıkmaz şuradadır: "Özel bilimler" (ampirik/pozitif bilimler -Çev.), eski bilgi formlarını ve eskiden felsefenin konusu sayılan şeyleri aralarında bölüşmüşlerdir ve çağdaş eğitim, bilimlere duyduğu güvenle, bu eski bilgi

formlarına ve konularına, geçmişte kalmış şeyler olarak hiçbir "ilgi" duymamaktadır. Eski felsefe artık "antikalaşmıştır". Ama, "öbür yandan eskinin yerine çıkan yeni felsefe idesi ortada kalmakta" ve özel bilimlerin boş bıraktığı alanı dolduramamaktadır[29]. Çünkü Kant'ın getirdiği bu yeni felsefe idesi, "felsefeye ait konular alanını, düzenlenmiş, kendi parçalarından oluşmuş bir bütün halinde konumlamak" talebini ve gereğini yerine getiremez. Felsefe öğretiminin sistem formunun, işte bu belirtilenlerle bağlantılı olarak düşünülmesi gerekir. Çünkü çağdaş eğitimin yöntemi ve zamanına uygun genel "bilimselliği", Hegel'in sözleriyle "ilgiden yoksundur". "İlgi"nin unutulduğu yeni felsefe idesi, zaten bilim (ampirik bilim) örneğinde ve bilim hakkında geliştirildiğinden, felsefe eğitiminin dayandırıldığı kavram ve ölçütler, bu ideye bağlıdırlar. Oysa bu yeni felsefe idesi, "eski içerik"i kabullendiği, benimsediği, yeniden ele aldığı, gelenekle aktarılanların içinde yine kendini veya özgürlüğünü gördüğü ve bunu talep ettiği sürece bir "bilim" (en geniş anlamıyla bilim -çev-) olmaya doğru gidebilir.

Genç Hegel'in programı işte budur ve bu program taslağı, **Propedeutik**'ın üçüncü bölümünde ve **Felsefe Ansiklopedisi**'nin tüm bölümlerinde genişliğine uygulanmıştır. Hegel bu taslağı ilk kez 1810/11 ders yılında "bir sistematik düzen"e sokar ve o ders yılından başlayarak Nurnberg Lisesi'nde her yıl bu plana göre ders verir. Bu "sistematik düzen", onun ilgisinin öylesine merkez noktasındadır ki, üst sınıflarda tüm tekil ders konularını o artık bu düzlemde ele alıp işlemektedir. Hegel, ansiklopedik yazış biçimine, felsefe öğretiminin felsefenin "eski içerik"ini yeniden ele alabileceği bir esneklik ve genişlik verir. Öyle ki,o.18. Yüzyılın ders kitaplarında (Wolff'un, Sulzer'ın,Feder'ın kitaplarında) yer alan konulara ayrıntılarıyla girer. Bu tutum daha kendisini Giriş'te belli eder. Hegel örneğin **historik, ampirik** ve **bilimsel** bilgi ile rasyonel bilgi turlerını karşı karşıya koyar ve burada Christian Wolff'un deney bilgisi (cognitio historica, ampirik bilgi) ve akıl bilgisi (cognitio philosophica, rasyonel bilgi) ayırımından hareket eder. Birincisi, "olgular"ın veya pozitif verilerin (ex datis), öburu ise akıl ilkelerinin veya prensiplerin (ex principiis) bilgisidir. İşte Hegel, burada tam da bu geleneksel bilgi türleri ayırımını aşmak için bir olanaktan söz eder. Çünku Hegel'e göre, ampirik yoldan bilineni, ancak ve ancak, kavram dolayımında "rasyonel hale getirmek ve onu rasyonel bilince sokmak" olanaklıdır[30]. Okul felsefesinin kullandığı kavramlara bu dönüş, "öznel mantık"ın "ontolojik mantık"tan ayırdedilmesinde kendisini daha açık olarak gösterir ve burada Hegel'ın eski ontolojinin varlık hakkındaki belirlemelerini hangi anlamda benimsediğini de anlarız. Burada öznel mantık ile ontolojik mantık birbirlerine geçerler. Mantığın özü "öylesine saftır ki, bu öze ait, yani akıla özgü bir şey olarak kavram, doğa ve şeylerin yasası olarak vardır"[31]. Hegel, okul felsefesine ait içerikten, en az, **Felsefe Ansiklopedisi**'nın **Doğanın Bilimi** başlıklı ikinci bölümünde; en çok da, **Tin Bilimi** başlıklı üçüncü bölümünde yararlanır. Burada "doğa'nın bilimi "ile uzun boylu ilgilenilmez. Buna karşılık, ayrıntılara inilmese de, tin biliminin temellerinin burada tamamen atılmış olduğu görülür. Doğa felsefesi, Nürnberg ve Heidelberg'de bulunduğu sıralarda, Hegel'in hiç de en çok ilgilendiği konu değildir. O ancak çok daha sonraları, ilk kez Berlin'deki derslerinde bu konuyu tekrar ele alır. Bu derslerin Hegel'in tüm yapıtları arasında yayımlanması (1841) ise, hiç de etkili olamamıştır. **Doğa Felsefesi**, daha yayımlandığı anda eskimiştir. Bu, yalnızca Hegel'in bu konudaki zayıflığından ileri gelmemektedir[32]. Hatta daha çok, onun kendi felsefi ilkesini uygulamada sınırlandırmasından ileri gelmektedir. **Otin felsefesinin** temellendirilmesi ile ilgileniyordu ve ilkesini burada parlak bir biçimde uyguluyordu. Ve en önemlisi, doğa onun için ikincil bir öneme sahipti. Hegel bunu pek açık bir şekilde şöyle dile getirmiştir:

"Doğa,... kendi varoluşu içinde hiç bir özgürlük göstermez; tersine **zorunluluk** ve **rastlantısallık** gösterir"[33]. Doğa gerçekliği hiç bir doğruluğa sahip değildir. Hegel için doğa bize yabancı bir şeydir. Doğa, "dışarındelik" (Imandersseinheit) ve "dışsallık" formuna sahiptir. Kavram ve varlık burada birbirlerinden kopuktur. Dolayısıyla felsefede özgurluk bağıntısı, ancak teolojik açıdan yaratılışı konu edinen düşunme yolu uzerinde ve "doğa idesının özgürce terkedilişi" sayesinde kurulabilir.

IV.

Şimdi artık Hegel'ın kendine koyduğu görevi nasıl yerine getirdiğine geçebiliriz. Görev, kendisi hakkında bir bilince sahip olan "Ben"e veya "kavram"a bir içerikle tamlığını (bütünluğunu) vermek, onun içeriğini doldurmaktır. Bu "Ben", "diğeri" (başka-olan) olmayan, tersine kendine özdeş olan ve "kendının bilincinde olan" dır. İşte bu "Ben"i ele almak ve ona bir içerikle tamlığını (bütünluğunü) vermek görevi, **Ansiklopedi**'nın en yoğun bölumlerini hiç de rastgele oluşturmuş olmayan **tin felsefesine** düşer. **Ansiklopedi**'nın bu bölümleri, Hegel'in daha sonraki yapıtlarının da ana kaynağıdır. Çunku Hegel, **Ansiklopedi**'nın 1817'deki ilk duzenlenişi sırasında, tin felsefesının bölumleri ve ayrıntıları üstünde yeniden çalışmıştı. Daha sonra 1821'de (tek) bağımsız baskı olarak **Hukuk Felsefesi** yayımlandı ve 1827'de yaklaşık 100 paragraf daha eklenmiş olarak 2. baskı yapıldı. Ansiklopedi'nın 3. baskısı ise 1830 yılındadır. Hegel ilk kez 1817'de **Estetik** okuttu; 1821'de **Din Felsefesi** ve 1822/23 ders yılında **Tarih Felsefesi** desleri verdi. Bunların yanı sıra, daha Jena'da 1805/06 ders yılından beri okuttuğu **Felsefe Tarihi** derslerine devam etti. Daha sonra Hegel'ın öğrencileri tarafından yayımlanan bu derslerin tumune bir tarihsel dunyagöruşü egemendir ve bu dersler, tarihsel-tinsel bilimlerin gelişimine giden yolu açmıştır.

Ama **tin felsefesinin** kaynak ve kökeni bir başka yerdedir. Tın felsefesi, baştan sona, spekülatif "kavram"ın hareketini izler. Spekulatif "kavram", tarihsel-toplumsal dünyanın "gerçeklik"ini aşmak ve donmuş tarihsel gelenekleri, bu "gerçeklik" içinde "kendında" olmak için ortadan kaldırmak ister (Auafhebung). Ama şurası açıktır ki, Hegel bir skolastik kavram realizmi içinde yeni bir transendentalizm felsefesinin ardına sığınmaz. Hatta Hegel, boyle bir kavram realizmini, tın felsefesinde geleneksel tin öğretisinin dogmatik havaletlerini dirıltmek olarak görür. Tın felsefesi böyle bir kavram realizmine değil, tersine Kantçı pozisyona dayanacak ve ama Kantçı pozisyondan kendi ilkesi doğrultusunda hareket edecektir. Hegel burada geleneksel tın öğretisının tarihine yönelir. Bu tarih pek eskilere gider. Hegel, "söz'ün kendisi ve **tasarım** pek erkenden bulunmuştur" der[34]. Bunu, pagan-antik "logos" ve "nous"da ve İncil'deki Hıristiyanlaştırılmış şekliyle "pneuma"da (soluk, nefes, ruh, tin, Geist -çev-) buluyoruz. Ama bu kavramların kendilerine ait anlamları ve tarihleri artık geçmişte kalmıştır. Özellikle de Kant'ın töz metafiziğini eleştirisiyle birlikte, logos, nous, pneuma adlarıyla tözsellik yüklenmiş olan şeyin, insanın kendi "Ben"i olduğu anlaşılmış ve yine Kant'la birlikte "Ben"ın yeni anlamı ve temeli özgurluk olmuştur. İşte Hegel buradan başlayarak, cesur saptamalarla tın öğretisının bir felsefi tarihine yönelir. Tın öğretisının doğal çıkış noktası "ruh"tur ve öğreti, insanın bedensel varlığı yanında "ruh"un nelik (mahiyet) ve niteliğine yönelir. "Eskiler"de, yani antik felsefede düşunce ve varlık karşıtlığı henuz oluşmamıştır; "ruh", "tının belirsiz anlamına sahiptir ve henüz doğaya tutuklanmış haldedir. Klasik töz ontolo-

jisinin yönlendirdiği geleneksel metafizik, ilk kez hıristiyanlıkla birlikte, bir "kendi başına" ve "özgür" tın anlayışına yönelmiştir[35]. Hegel'e göre metafiziğin klasik konuları ancak buradan hareketle anlaşılabilir. Bu metafiziğin ana sorunları, ruhun yeri ve **ölümsuzluğu, ruh ve beden birliği** (commercium mentis et corporis) gibi sorunlardır. İşte Hegel'e göre ilk kez Kant, "tını, bu metafizikten ve onun tasarımlarından (ruh ve madde, vb.)kurtarmış ve ruh yerine **Ben**'i koymuştur"[36]. Bu yüzden Kant'ın eleştirisi, "daha yüksek bir tözsellik" olarak[37] bir **özgürlük felsefesi** için ve tinin "öz"ünü tanıyabilmek için ana koşul ve dayanaktır.[38]

Hegel "tin"i **ruh ve bilinç birliği** olarak tanımlarken,[39] tanımda yer alan öğeler (ruh ve bilinç), Hegel'in tarih kurgusunun başlangıç ve bitim noktalarıyla ilgilidir. Bilinç felsefesinde hiç bir nesneyle sınırlanmamış olan "Ben", tek tek bedenlere ve doğaya bağımlı olan "ruhlar"ın bir doğrudan bütünlüğüne dönüştürülemediği sürece, soyut kalır İşte bu, Hegel'in, tini "Ben'in bir başka-Ben'le (başkasının Beni) kendi nesnesi olarak birlikte olduğu ve içinde onunla bağ kurduğu "ortam" olarak anlayıp yorumlamasının ve felsefe tarihine yönelişinin ana nedenidir Tın, ne insan dünyasını aşan bir sferdir: ne de bövle bir sferin belirsiz adıdır Tersine, tın, insan dünyasının ve bu dünyada yer alan öznelerin (insanların) varlık tarzlarının adıdır. Hegel tının ne olduğunu, "Ben" demenin spekulatif karakterine dayanarak aydınlatır. Sözcüğü kullanırken, bununla herşeyden önce kendi varoluşumuzun bölünmez ve parçalanmaz birıcıklığını, tekliğini kastederiz Ama bununla, kastettiğimiz şeyden daha fazlasını söylemiş oluruz Çünkü **bir** veya **bir kaç** "Ben" den değil, tamuyle "Ben"den, yani bir tümellikten söz ederiz[40] "Bir kimse"nin "Ben" diyebilmesi, tam da, bir değil, tersine "birıcık", yani tamamen bireyleşmiş kişi olması demektir. "Ben", kavram gibi, birıcıklığın ve tümelliğin birliği ve karşıtlıkları aşan tının tek ve en basit belirlenimidir. Hegel de Kant ve Fichte gibi, "Ben"in soyut tümelliğini vurgular. "Tın, tümelliğe kendi nesnesinde ve **düşünülmüş bir şey** olarak sahiptir; yani o bu tümelliğe, saf halde kendi soyut özneliğiyle, **ben-olma** ile özdeş olarak sahiptir"[41]. Ama tın, ne yalnızca düşünülmüş veya düşünülebilir olan bir şeydir; ne de Fichte'de olduğu gibi, "**Ben, Ben'e özdeştir**"; yani saf kendinin-bilincinin kendisiyle basit bir **özdeşliğidir** Tersine, insanların birbirlerini tanımalarının diyalektik hareketi içinde kendi gerçekliğine sahip olan karşıt konumlu şeylerin özdeşliğidir.

Hegel'in "tin"i, bu anlamda, yani tekillik ve tümelliğin birliği olarak, Bir'in (tek insanın) başkasında kendini (başkasının Beni) ve başkasını tanımasından yola çıkarak tanımlamış olması rastlantı değildir Çünkü insan dünyası, sadece, bizim dünya tını, halk tını (ulus tını), aile tını, çağ tını, vb. gibi sözcüklerle andığımız şeylerin kaynağı ve zemini olmakla kalmaz: hatta o aynı zamanda Hegel'in tinin evrensel hareket ve nelik (mahiyet) formunu stilize ettiği "kendi farklılaşması içinde Ben'in kendinde olması"nın ana örneğidir. Öbür insanlarla veya insansal olan ve insan elinden çıkmış bulunan yapıtlarla ilişki içinde, diğerinde (başka-olanda) kendimizde oluruz. Çünkü burada Ben ile diğer-Ben (başkasının Beni) arasındaki tüm farklılık, tının kendi içindeki farklılık, yani tının kendindeki farklılaşmasıdır ve tının doğadan farklılığı anlamına gelmez. Tekrar vurgulayalım: tın felsefesinin ana dayanağı, tının doğadan kökten **farklılığıdır**. Şüphesiz Hegel'e göre tın, "doğanın ereği" olarak doğada zaten içerilmiş haldedir; ama o, doğadan "doğal olarak" çıkmaz. "Doğa kendi içkinliğinde tının kendi başınalığına erişemez" Hegel burada, tamamen, İncil'deki yaratılış düşüncesini benimseyen bir onto-teolojik anlayışa dayanmaktadır. Tek insanın tinsel yaşamı süreklilik göstermez, tersine doğadan tam bir kopuşla, **ölümle** biter Ölümün Hegel'in doğa felsefesinin sonunda yer alması, doğanın kavram yo-

luyla nüfuz edilebilir olmayışının, tersine kavramdan yoksun ve kavranılmaz olmasının kanıtıdır. Ölüm doğal yaşam akışını parçalar. Ancak tın, genelliğini ve sürekliliğini, yaşayan bireyin tekliğinde ve sonluluğunda dışa vurur. Böylece insan bilincinde "kendindelik" kavramı nesneleşir; genel olan **için** ve birey **olarak**.

İşte burada felsefe tarihi bakımından oldukça dikkate değer bir görünüm ortaya çıkar: Hegel felsefesi, bütününde, **doğa düzeninde bağlı olmayan bir teleoloji** içerir. Hegel felsefesi, 16. Yüzyıl reformatörlerinin (Luther, Melanchton, Calvin) ve 17. Yüzyıl metafizikçilerinin (Descartes, Hobbes, Malebranche), skolastik felsefenin Aristotelizminin karşısına koydukları aynı özel doğa kavramını benimser. Skolastik öğretide, tın, doğadan bağımsız değildir; tersine, en yüksek basamak olan "inayet alanı"nda (regnum gratiae) bile, tın doğal bir vere sahiptir ve tam bir doğal basamaklanma gösterir. Hegel'in **tın felsefesi** ise, hiç bir doğal basamaklanma tanımaz. Bu felsefe, aynı şekilde, 17. Yüzyılın "doğa alanı" ile "erkekler alanı" arasında bir ayırım varsayan ve doğanın kendiliğinden inayete doğru gittiğini öğreten tın öğretisini de (Leibniz) yadsır[43]. Hegel felsefesinin belirlediği şekliyle tın alanı bir teleoloji içerir; ama bu teleoloji kendine içkindir, onun hiç bir doğallığı yoktur ve biz onu bu yüzden doğada değil, tersine kavramın hareketi içinde ve kavramın hareketi olarak tanırız. Hegel'in teleolojisi, kavramın gerçekliğe kendini sokması ve gerçeklikte kendinde veya özgür olmasına dayanır. Dolayısıyla tının kendi içindeki basamaklanma süreci de asla doğal değildir ve ampirik-doğal yoldan gösterilemez. Çünkü bu süreçte tın kendine içkindir ve kendi özüyle bağıntılıdır, doğayla değil. Bu süreç, doğadan giderek **serbestleşme** ve bir "ikinci doğa" olarak kendi varoluşuna sahip tın dünyasının **ortaya çıkışı** olarak, özgürlükle bağıntılıdır. **Tın alanı özgürlük alanıdır** ve bu haliyle hiç bir doğal hiyerarşi göstermez. Ama o doğal dünyadan kopuk veya doğanın dışında veya üstünde de değildir, tersine, "tın dünyası yine bizzat ondan (doğadan) yükselir"[44]. Öyleki, Hegel felsefesi, sözcüğü sözcüğüne ve olumlu anlamında, **regnum dei et gratia**'nın (tanrı ve inayet alanı) kavramsal açınlamasını özgürlük düşüncesinde bulan hıristiyan teolojisinin içinde ve bu teolojinin **dünyasallaştırılması** (Verweltlichung) olarak görünür[45].

Kategoryal belirlenimine göre, tının özü kendi **idealitesinde** yatar. Terim, gündelik anlamından tamamen başka bir anlam taşır. Çünkü "idealite" Hegel'de gerçekliğe (realite) veya maddeselliğe (materyalite) karşıt bir şeyi ifade etmez; tersine, gerçekliğe ve maddeselliğe kavramsal yoldan nüfuz etme olanağını gösterir. İdealite, tının yukarıda sözü edilen ilk özbelirlenimlerinden, yani tının "özgür" olmasından çıkar; onun doğanın dışsallığından ve kendi doğal dışsallığından, bedensel varlığından **soyutlanabilir** olmasını ifade eder[46]. Soyutlama etkinliği, tının kendine özgü bir niteliği veya onun bir "kapasite"sini ifade etmez; tersine o, bir **süreç** ve **gelişim** olarak özgürlüğün ifade edilmesine, anlatılmasına, ona işaret edilmesine hizmet eder. Özgürlük **olan** değil, **oluşturulan** bir şeydir. Dolayısıyla idealite de, ancak, ilerleyen bilgi süreci içinde, tının kendini tanıma süreci içinde oluşur. Süreç doğadan başlar ve şu aşamaları izler. 1. Tın kendini bedendeki ruh ve doğanın içinde tekil ve biricik bir şey olarak tanır (antropoloji), 2. Beden ve doğa arasında ilişki kurar, kendini onlardan ayırır ve kendini başkasındaki Ben (başkasının Beni) olarak yine kendisiyle ilişkiye sokar (fenomenoloji), 3. kendine-ilişkinliğini ve kendindeliğini, teorik ve pratik etkinlikle nesnelleştirir (psikoloji); yani doğayı zorlar ve kendi başlangıç koşulunu yine kendi evrenine yerleştirir. Bu, üç basamaklı, tez ve antitezden senteze doğru ilerleyen bir gelişme modelidir ve Hegel'in tın felsefesinin sistematik yapısı bu modele dayanır. Tının özgülesme ve kendini tanıma süreci bu üç basamakta olur.

O ilk kez, **öznel tin** olarak, beden ve doğadan kendi özgürlüğünün **kavramını** çıkarmaya çalışır; ikinci kez, **nesnel tin** olarak, bu kavramı bir ailenin, bir sivil topluluğun, devletin ve dünya tarihinin özel halleri (Situationen) içinde gerçekleştirir. Ama her iki basamak da, "sonlu tin"i ifade eder ve içerirler. Sonluluk burada kavram ve gerçekliğin birbirlerine henüz tam olarak uymaması, örtüşmemesi anlamına gelir[46]. **Öznel tin**, beden ve doğanın elemanter koşullarına bağımlıdır, **nesnel tin** ise, toplumsal-tarihsel dünyanın nesneleri, yasaları, kurumları, araçları, makineleri, vb. içinde özgür bir konuma sahiptir. Ama her iki basamakta da, tinin kendi nesnelleştirmeleriyle olan bağıntısı, henüz zorunluluk koşulları altında bulunur ki; bu koşullar tinin diğerinde (başka-olanda) kendine tam olarak dönmesine izin vermezler. Kendine dönme, ilk kez üçüncü basamakta, **mutlak tin**'de olur ki; onun görünümleri sanat, din ve felsefedir ve bunlar zaten bizzat "tin"dir. Sanat yapıtının seyrinde, dinsel simgelerin tasarımında ve en nihayet felsefi düşüncede, Hegel'e göre, tinin içinde her türlü "nesneden gelen yabancılık" ve doğallık ortadan kalkar (Aufhebung). Burada, daha önceki basamaklarda kendini diğerinde (başka-olanda) tanıyan tin, artık diğerinden (başka-olandan) bağımsızdır ve kendisiyle "mutlak" bir ilişkidedir.

V.

Tin felsefesinin ayırdığı bu basamakların her birindeki içsel süreci ve aynı basamaklandırma modeline uygun olarak yapılan ayrımları, Hegelci düşüncenin mantıksal yapısına geri götürmek ve davatmak hiç de kolay değildir. Açıktır ki, burada diyalektik yöntemin sade bir uvarlanısından daha fazla bir şey vardır. Diyalektik yöntemde, konu kavramın üçlü düzeni altına sokulur ve yöntem, konusunu bu yolla sistematize eder. Hegel'e yöneltilen temel eleştirilerden birisi de, onun tüm sistemini diyalektik yöntem üstüne kurmuş, sisteminin tümünü bu yönteme indirgemiş olduğudur. Şüphesiz, Hegel'in diyalektik yöntemi bir şablona dönüştürdüğü durumlar hiç de az değildir ve onun bu yöntemle uygulamada bir kılı kırk yarmacılığa ve mugalataya (Pedanterie) düştüğü tartışmasızdır. Ama yine de, mantık, Hegel felsefesinin bütününü ne kadar az kapsıyorsa; diyalektik yöntem de, bu felsefenin konusuyla o kadar az özdeştir. Çünkü kavram formları ve **mantığın** konusunu oluşturan bu kavram formlarının kendi aralarındaki bağıntılar, kendi başlarına hiç de bir şey ifade etmezler; tersine bunlar, kendilerinden ayrı tutulması gereken bir **anlamın ifade edilmesinin** araçlarıdırlar. Hegel'e göre, felsefe kavramlarının ve (mutlak ile "tin" ve "ide" nin; kavram ile gerçekliğin; öznellik ile nesnelliğin birliği olarak) bu kavramların birbirleriyle olan bağıntılarının ne ifade ettiği, öznel bilincin meşru ve hatta kaçınamayacağı bir sorusudur. Şüphesiz felsefe kavramlarla "çalışır"; ama o, kavramlarla çalışan öbür etkinlikten, yani matematikten farklıdır. Felsefe de, matematik gibi, işgördüğü araçları, yani kendi kavramlarını tanımlar; ama o bu kavramlara anlamlarını vermeyi ve onları geliştirmeyi bilmediği sürece, boş bir kavram şematizmine, boş bir kavram operasyonuna dönüşür. Hegel için örneğin Christian Wolff'da felsefenin bu tanımlayıcı etkinliği önümüzdedir. Wolff'da klasik metafiziğin "ide" sözcüğünün anlamı, bir en yüksek varlığın imlemi olarak söz konusu edilir ve bu yüzden onun ontolojisinde "mutlak", varolan veya şey (ens) olarak görülür ve adlandırılır. Wolff'a göre mutlağın anlam (Sinn) ve imlemine (Bedeutung) daha fazla yakınlaşma olanağı da yoktur. İşte Hegel'e göre bu durum, tam ta, felsefe kavramlarının kendi bilincimizin içeriğiyle ortaya çıktıklarını, bunlara bilincimizin aracılık ettiğini göstermektedir ki, felsefenin ne olduğu, ifadesini zaten burada bulur. Şunun

veya bunun ne ifade ettiği sorusunun yanıtını, o şeyin anlamını, amacını, düşüncesini gözeterek verebiliriz: "Tanrı nedir? diye sorduğumuzda, tanrı terimi burada ne ifade etmektedir? (Bu soruya yanıt vermek için) biz herşeyden önce onun düşüncesine, tasarımına sahip olmalıyız"[47]. Tanrı hakkındaki **tasarımlara**, resimler (dinsel tasvirler) ve figurlerde sahip oluruz; ama sözcüğün **saf anlamıyla** tanrı **düşüncesi** veya tanrı **kavramı** bunlardan ayrılır. "Düşüncede kavranan tanrı", resim, tasvir ve figurlerde tasarımlanan aynı şeyin mantıksal yoldan bilinmesi anlamına gelir ki, işte bu, mantığın konusudur. Tanrının mantıksal anlamı, resim ve figurlerde tasarımlanan anlamından hiç de daha az önemli değildir***.Eğer felsefe, "varlık" veya "şey" veya hatta "ide" üstüne doğrudan doğruya düşünsel belirlemelerle işe başlarsa; "bilincimiz bundan hoşnut olmaz; o burada evinde değildir ve bizzat bu saf düşünsel belirlemelerin imlem ve anlamının ne olduğunu sormak ister". Bilincimizi işte burada yeniden bu saf belirlemeler üstüne bir tasarım, bir "içerik örneği"ne gereksinim duyar. Buradan "imlemin imlemi" ne geçmiş oluruz ki, bu da bize düşüncenin saf anlamı içinde açık olabilir[48].

Hegel felsefesinin hakikat (veritas, Wahrheit) iddiası işte burada karşımıza çıkar. Hegel'e göre düşüncenin saf anlamı içinde böyle bir "içerik örneği", "tın" olarak mutlağın tanımında verilidir; ama mutlağın belirlenimi, Wolff'da olduğu gibi "şey" (ens) olarak verili olamaz. Zaten mantıksal bilme, tının bu saf tanımı dışında hiç bir kanıta ve öncüle gereksinim duymaz. Ama Hegel'ın bizi inandırmak istediği gibi, mantıksal bilme hiç de kendi kendine yeterli ve kendine içkin değildir ve o bilinç ve deneyim içeriğinden kopamaz. Çünkü, **mantık** her ne kadar kavramlar ve "saf anlamlar" arasındaki ilişkiler alanı ise de bu kavram ve anlamlar, ancak ve yalnızca bilinç ve deneyim içeriğiyle doldurulabilir[49]. Yukarıda da değinildiği gibi, "kavramın doğası"nın "Ben'in doğası" ile açıklanmış olması, bu durumun klasik örneğidir. Öyle ki, bu örnek, Hegel'de bir felsefe terimi olarak "kavram"ın ne anlama geldiğini de açıklar. Gerçekten de kavram, Ben'e dayandırılmaksızın anlaşılamaz. Bu, mekanizmin, kemizmin (kimyasalcılığın), teleolojinin ve yaşamanın mantıksal yapıları için de geçerlidir. Bunlar da aynı doğal deneyime dayanırlar ve bunlara koşullarını aynı doğal deneyim verir. Bu, Hegel felsefesi bakımından zaten başka türlü de olamazdı. Sistemin kuruluşunda belirli bir bölümü oluşturan **tın felsefesinin**, gerçekte tüm öbür bölümlere hükmetmesi de bu savede anlaşılabilir. "Tın", kendini doğada ve tarihte "manifeste eden" ve mantıksal bilinç tarafından "soyutlamaların yalıtılmış sistemi" olarak formüle edilebilen belirlenimlerin tümlüğünü içerir. Sistem mantıkla başlar ve mantığın içinde kendi sağlam temeline sahip olur. Ama ne var ki, mantıksal bilinç, felsefenin, daha çok tının varlık tarzından hareketle belirlenen neliğini (mahiyet) oluşturmaz. Hegel mantıksal bilinci, felsefi bilincin "manifestasyon"u, bu bilincin doğa ve tarih içinde kendini **serimleyişinin, dışavurumunun** formu olarak görür. Tinin başka hiç bir belirlenebilirliği ve başka hiç bir içeriği yoktur; tersine tın, işte bizzat bu manifestasyon, bu dışavurum, bu serimlenişitir. Hegel'ın, mutlağın "pek uzaklarda bulunduğu, ama düşünenler olarak açıkça bilincinde olmasak da, onun doğrudan doğruya ve tümüyle bizimle birlikte oluşumunu sürdüren ve bizim şu anda yaptıklarımızda kendini göstermeye devam eden şey"[50] olduğunu belirtirken neyi kastettiği, işte burada açıkça ortaya çıkar. İşte, düşüncemizin ve bilincimizin şu andaki durumunu, **şu andalığını** (Gegenwaertigkeit) felsefe ortaya koyabilmelidir. Hegel'ın serimleme teorisi, çağdaş felsefe tartışmalarında **hermeneutik** başlığıyla yeniden gündeme gelen eski serimleme teorisi ile tartışma içindedir. Çünkü serimleme, insanda, kendi içinde insanüstü bir şey olarak bulunan tının

kendini etkinliğe sokmasının bilgisidir. Hegel, tının insandaki bu ilksel kendini açığa vuruşunu, kendini ifşâ edişini (Kundgabe) **açımlama** (Offenbarung) olarak adlandırır. Dolayısıyla, Hegel, açımlama kavramından, çağdaş hermeneutikte olduğu gibi, bir defalık (tarihsel) olayların açımlamasını anlamaz; tersine açımlama, tının genel serimlenış ve hareket formu olarak anlaşılır. Buna göre tın, diğerinde (başkaolanda) "kendini gösterir" ki; açımlama işte budur[51].

Hem aracısız (duyularımızla algılanan; tekil) ve hem de aracılı (yalnızca düşünce yoluyla serimlenebilir olan; genel) bir şey olarak, tının bu kendini-göstermesi (Sichzeigen), felsefenin soyut kavramlarına ve bilincimizin tasarımlarına "imlem" ini verir. Bu bakımdan Hegel'ın tın felsefesine hermeneutik adını pekala verebiliriz. Ama bu hermeneutik, çağdaş hermeneutikten farklı olarak, tının doğa ve tarih içinde kendini-göstermesinin, kendini serimleyişinin genel ve temel formel yapılarını verecek bir mantığa gereksinim duyar. Bu yapılar öyle bir bağıntı içinde olmalıdırlar ki, biz tının kendini-göstermesinin anlam ve imlemini tanıyabilelim. Mantıksal kavramlar ve bu kavramlar arasındaki bağıntılar, uygulama alanların., tının kendini açtığı yapıda bulurlar. Tının kendini mantıksal kavramlar içinde açması, Hegel'de mantığın "spekülatif" problemi olarak ortaya konur ve problem **nesnellik düşüncesinin konumları** başlığı altında ele alınır. Hegel'ın burada "nesnellik" terimini kullanmış olması, onun 19. Yüzyılın ikinci yarısında felsefeye egemen olmuş olan epistemolojik bir yol izlediği sanısını uyandırabilir. Oysa tersine, burada epistemolojik soru koyma tarzı ile bir "benzerlik"ten[52] hiç de söz edilemez. Burada Hegel, tamamen metafiziğin ufku içinde kalan bir düşünce yolu üstündedir. Hegel nesnellikten, hiç de epistemoloji nin ana konusu olan özne-nesne bağıntısı içinde söz etmez. Tersine Hegel için nesnellik, nesnenin düşüncedeki ilksel "varlık"tır. Başka bir deyişle, Hegel nesnellikten söz ederken, nesneyi değil, nesnenin düşüncesini, nesnenin bizim için "düşünülmüş varlık" (gedachtes Sein) olmasını kasteder. "Nesnellik" terimi, Hegel'de üç yüzlü bir anlama sahiptir: 1. Yalnızca öznel olarak tasarlanmış ve düşünülmüş olandan farklı olarak, dışsal-nesnel halde **mevcut olanın** nesnelliği, 2. öznel duyumun rastlantısallık ve parçalılığından (Partikularite) farklı olarak, Kant tarafından nesnelerin deneyim olanağının koşullarının sorgulanmasına yönelik transendental inceleme içinde saptanmış olan **genelin ve zorunlu** olanın nesnelliği, 3. yalnızca bizim tarafımızdan ve bizim için düşünulmuş olandan farklı olarak, "orada olan"ın **düşünülmüş kendindeliğinin** (gedachtes Ansich) nesnelliği[53]. Bu üç anlamın üçü de kullanılabilir; ama felsefede söz konusu olması gereken, birinci ve ikinci anlamların üçüncüye geri götürülmesi ve üçüncünün içine yükseltilmesi yoluyla ortadan kaldırılmasıdır (Aufhebung). Çünkü felsefi refleksiyonun amacı, "nesnel düşünce"nin kazanılmasıdır. Nesnel düşüncede, nesne ve düşünce "aynı" olurlar ve bu halleriyle felsefenin "mutlak nesne"si haline gelirler[54]. Bu anlamda "nesnellik", ontolojik düzenleyici kavramdır; nesnelerin nesne kılınabilmesinin koşulu veya Kant öncesi metafizikte olduğu gibi, nesnelerin transendental hakikatidir (veritas transendentalis).

Hegel, **nesnellik düşüncesinin ilk konumundan** söz ederken, işte bu bağlam içinde konuşur. Düşüncenin belirlemelerini nesnelerin özü olarak gören eski metafizik (Wolff), işte tam da bu birinci nesnellik tasarımına dayanır: "Bir şeyin ne **olduğu**, onun **kendindeliğinde** tanımasıyla, bu demektir ki, onun düşünülmesi ile bilinir". Eski metafizik, bir şeyin ne olduğunun düşünce yoluyla bilinebileceğini savunan yönüyle, kendisinden sonra gelen eleştirel felsefeden (Kant) daha **yüksektedir**[55]. O, yöntemli bir düşünme yoluyla şeylerin hakikatının temellendirilebileceğine ve bu haki-

katın dile getirilebileceğine inanır. Hegel bu inancı eski metafizikle tam olarak paylaşır. Metafiziksel düşünce, hakikatı yalnızca tasarlamakla kalmaz; hatta o bu hakikatı tanrı, ruh ve evren hakkındakı "sonsuz" akıl kavramları içinde kendisine nesne kılar. Ama Hegel'e göre, eski metafizik, şeylerin hakikatının düşünce yoluyla temellendirilebileceği inancında ne kadar haklıysa da, başvurduğu yöntem yanılgılara sürükleyici olmuştur. Onun hakikatten yoksunluğu da burada başlar Çünkü eski metafizik, tanrı, ruh ve evren gibi akıl kavramlarına, aslında psikolojik kökenli tasarımlardan hareketle bir anlam yüklemiş ve ama bu psikolojik kavramlara tözsellik ve "yetkinlik" vermekten de geri kalmamıştır. Durum böyle olunca, bu kavramları psikolojik kökenlerinden bağımsız olarak belirlemek olanaksızlaşmıştır. Bu yüzden eski metafizik, kendi hakikatinden düşünsel belirlemelerin formu içinde söz eder ve bu düşünsel belirlemeleri özneye de yükler. Örneğin tanrı **vardır**, evren **sonlu** veya **sonsuzdur**, ruh **basit veya karmaşıktır**, vb Bu çözümleme yönteminde, olsa olsa, düşünsel belirlemelerden çıkan yapıntılar ile bu yapıntıların ampirik yoldan geçerli olduğunun gösterilmesi ile uğraşılabilirdi. Dolayısıyla bu belirlemelerin hakikati "ifade edip etmediği" sorusu eski metafizikte asla sorulamazdı. Örneğin "basitlik" düşüncesinin "ruh" ve "tır" sözcükleriyle ifade edilen şey, kavramada işe yarayıp yaramadığı veya tanrının yüklemlerinden hareketle varlığı belirlemede öznenin bir katkısının olup olmadığı sorulamazdı Çünkü, eski metafizik "gerçekliğin bütünlüğü" peşinde olduğundan, olumsuzlamayı (Negation) tanımaz Ama işte durum bu olunca, Hegel'e göre, eski metafizikte en zengin, en dolu kavramın yerini boş bir kavram alır. Öyle ki, metafizik, kavramların çözümlemesinin doğruluğuyla ve bu kavramların ilkelerle bağıntısıyla ilgilenmemiş; tersine, varlık, varoluş, sonlu, sonsuz, basitlik, vb. gibi kavramları zaten "doğru" (hakikı, hakikatı kendinde içeren) saymış ve yine zaten bu kavramları kullanmış olmakla hakikatın due getirilmiş olduğuna inanmıştır Sonuç olarak metafizik, buradaki özel mantıksal problemi görememiştir.

Zaten metafizik bu mantıksal problemi görmediği içindir ki, kendi "akıl nesnelerinin apaçıklığı"nı savunabilmiş ve saf düşünsel etkinlikle şeylerin hakikatının bilinebileceğini bu anlamda ileri sürmüş ve sonunda bir dogmatizme dönüşmüştür. Onun bu dogmatizmi, saf düşünsel etkinlikle şeylerin hakikatının bilinebileceğinden şüphe eden septisizme yol açmıştır. İşte Hegel, **nesnellik düşüncesinin ikinci konumuna** bu yönden girer. Bu ikinci tür nesnellik, **ampirizm**, ve **eleştirel felsefe** (Kant bağıntısında temelini bulur Ampirizm, dogmatik metafiziğe bir tepki olarak güçlenen septisizmin çocuğudur. Metafiziğin konusu, düşünsel belirlemeler altında "kendinde" ve sonsuz şeylerin bilgisine ulaşmak iken, ampirizmin yöneldiği dünya, sonlu, yani duyusal yoldan deneyimlenen dünyadır. Metafiziğin boş soyutlamalarıyla tatmin olmayan özne, ampirizmde bir tatmine ulaşır. Hatta ampirizmle "özgürlük ilkesi" mayalanmaya başlar Çünkü Hegel'e göre, ampirizmde özne, "kendi bilmesinde geçerli kıldığı şeyi, yani önceden bilmesi gerekeni, bizzat **görür**"[56] Burada Hegel'ın özellikle ampirik bilimde, düşüncenin zorunluluk talebini zaten kendi içinde taşıdığı ve taşıdığı bu şeye form ve içerik bakımından kendisini uyarladığı, dolayısıyla ampirik bilimin de özgürlüğe dayandığı hakkındaki iddialarını anımsamak gerekir[57]. Öyle ki, düşünce ampirizmde "sağlam bir yerdedir". Metafizik, öznenin sınırsız belirlemelerini yine kendinden ve diğerinden (başka-olandan) çıkarma olanağına sahip olduğunu bilememiştir İlk kez Kant'ın **eleştirel felsefesiyle** birlikte, düşünce, kendisi hakkında bir açıklığa ve anlama kavuşmuştur. Kant, metafiziğin bilmediği bir şeyi, "düşüncenin otonomisi"ni keşfeden kişidir ve aynı Kant, düşüncenin deneyim dünyakoydukları Hıristiyan olduğunu belirtmiştir. çevirmiş anlıksal F.H. Jacobi'nin

rizm kendi gelişimi içinde hep materyalizme doğru yol alır (Hegel'in burada materyalizmden, 18. Yüzyılın "mekanist" materyalizmini anladığını belirtmek gerekir). İşte materyalizme doğru yol alan "nihai ampirizm" için, doğa ve madde, veri olan ve her şeyin kendisinden türediği içerik haline gelir ki, "nihai ampirizm"i bekleyen şey, onun bir "özgürlük öğretisi"ne dönüşmesidir: "O özgürsüzlük öğretisine dönüşür; çünkü özgürlük, tam da, benim karşımda hiçbir mutlak diğerinin (yani madde ve doğanın) olmadığı, tersine benim yalnızca kendimden başka bir şey olmayan bir içeriğe bağlı olduğum yerden meydana gelir"[58]. Hegel'de ele alınan tüm "izm" ve sistemlerin ayrımlanması ve karşılaştırılmasında özel ölçütü işte bu oluşturur. Bu özel ölçüte "*özgürlük ölçütü*" denebilirse, materyalizme doğru yol alan ampirizme tekrar metafiziğin yanında bir yer vermek gerekir. Çünkü materyalizmin "madde"si içindeki özne, metafiziğin "tanrı"sı karşısında olduğundan hiç de daha fazla "kendinde" ve özgür değildir. Çünkü burada "madde" de, "tanrı" da, aynı dogmatik refleksiyonla düşüncenin nesnesi kılınmışlardır ve metafizikte de, materyalizmde de "düşüncenin otonomisi" ortadan kaldırılmış ve düşünce "kendinde" değildir.

Hegel bu bakış noktasından hareketle ilerler. O önce Kant felsefesini, Salt Aklın Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi ve Yargıgücünün Eleştirisi'nde serimlenen temel pozisyonu içinde sınamadan geçirir. Kant, özgürlük ve düşünce ilkesini ampirizmin **karşısına** koymuştur. Ama o bunu yapmakla, sistemini bir **dualizme** dayatmış oluyordu. Kant'ta, bir yandan, algıya ve yüzünü bu algıya çevirmiş olan anlığın (anlama yetisinin) sonlu dünyasının bilgisine yönelmiş olan empirizm ile değişmez ve kendinde şeylerin bilgisine yönelmiş olan metafiziğin birleştirilmesi söz konusudur, öbür yandan, Kant aklın ve kendi kendisini belirleyen özgür düşüncenin sonsuzluğunu vurgular[59]. Bu ayırımla birlikte, felsefe için, kendi tarihiyle tartışma ve hesaplaşmada önemli bir evre başlar. Artık, eski metafizikte varlık üstüne sürdürülmüş olan devler savaşının (Gigantomachie) yerini yeni bir devler savaşı alır. Eski metafizikte bu savaş, anlıksal belirlemelerin kendileri ve konuları arasında sürüp gitmişken[60] ve eski metafizik tamamen bu savaşa gömülmüşken, Kant'ın yaptığı ayırımla birlikte, bu savaş, anlık ile akıl arasındaki savaşa dönüşmüştür[61]. Hegel bu bağlamda önce Kant'ın kosmolojik antinomilerin örtüsünü açma şekline yönelir. Kant, Salt Aklın Eleştirisi'nde bu antinomiler, hiç de "sofistik zekâ oyunları" olarak görmez; tersine Kant'a göre kosmolojik antinomiler düşüncenin zorunlu olarak ve ister istemez gelip çattığı "çelişkiler"dir ve evrenin "totalite"si bilinmek istendiği her durumda, bu antinomilere gelip dayanmak kaçınılmazdır. "Anlığın belirlemeleriyle akıla sokulmuş olan çelişkinin **asli** ve **zorunlu** olduğu düşüncesi, Yeniçağ felsefesinin en önemli ve en derin ilerlemelerinden biri olarak görülmelidir"[62]. Hegel'e göre Kant, felsefenin yolunu düzeltmiş ve felsefeye metafizikten ve metafiziğin özdeşlik mantığından diyalektiğe giden yolu açmıştır. Kant, bize, tüm nesnelerin, tasarımların ve kavramların zorunlu bir yönü olarak çelişkiyi ve bu çelişkiyi gösteren diyalektiği tanıtan kişidir. Ama Kant sistemi, düşüncenin nesneler karşısındaki dualist konumunu saptamakla yetinmiştir. Hegel bu duruma, "Kant'ın Tanrı Kanıtlamalarının Eleştirisinin Meta-Eleştirisi"nde eğilir[63]. Ama Hegelci meta-eleştiri, burada hiç de özel bir çıkarsamaya başvurmaz. Tersine Hegel şununla yetinir: Kant'ın ontolojik tanrı kanıtlamalarına yöneltttiği temel eleştiri, tanrı kavramından tanrının **varlığına** geçilemeyeceğidir. İşte Hegel, yine Kantçı antinomilerin niteliğinin, insana "tanrı düşüncesinden hareketle onun var olduğuna geçme" olanağını verdiğini bildirir[64]. Hegel burada tamamen F.H.Jacobi'nın hareket noktasını benimser. Jacobi'ye göre tanrının varlığının kesinliğini düşüncemizin **aracısız bilme**'sinde ve **iman**da buluruz. İşte Hegel'

ın Kant'a yönelttiği meta-eleştiri buradan hareket eder ve biz Hegel'ın **nesnellik düşüncesinin üçüncü konumu**ndan neyi kastettiğini bu bağlam içinde anlayabiliriz.

"Ben" veya "kavram" tümeldir ve aynı zamanda düşünen "özne" olarak tekildir. Tekillik yönü kavramın tüm belirlenimi içinde ifadesini bulmak zorundadır. Böylece Hegel, metafiziğin mantıkçılığına (logizmine) tamamen karşıt bir tutum alır. Çünkü metafiziğin mantıkçılığın (logizmine) tekillik yönü ortadan kaldırılmış, özne silinmiştir. Bu nedenle metafiziğin tanrı hakkındaki anlıksal belirlemeleri karşısında, "gönül" asla ve hiçbir şekilde tatmin olamaz[65]. Aynı motif Kant eleştirisinde yeniden karşımızdadır. Kant, tanrının varlığı üstüne metafiziksel kanıtlamaların yanıltıcı çıkarımlarının örtüsünü açmış, fovasını meydana çıkarmıştır. Ama Hegel'e göre bu çıkarımlar asla tamamen "yanlış" da değildirler: tersine, daha çok, tının dünyadan tanrıya doğru yükselişinin sınırlı sermlemeleri ve betimlemeleridir yalnızca. Ama ne var ki, tının dunyadan tanrıya doğru yukselişının bağı duşunce değildir; tersine dunyanın değerden ve anlamdan yoksunluğudur (Nichtigkeit). Dunya, koşulluluk alanıdır. İşte metafiziğin temel yanılgısı, koşulsuz olanı (tanrı) kanıtlamada ve göstermede koşullu olana (dunya) davranmasıdır Tum kosmolojik tanrı kanıtlamalarında bunu goruyoruz. Hegel'e gore kosulsuzu kosullu aracılığıyla gostermek olanaksızdır. Koşulsuz, şeyler (nesneler) ile koşullanmış olamaz.İşte Jacobi'nın ıman felsefesının dayandığı ve Hegel tarafından da onaylanan kanıtlama yolu budur[66]. Ama Hegel (bu noktada hiç de ilk kez olmamak uzere), Jacobi'nın ıman felsefesının çıkış noktasını oluşturan "aracısız bilme"yi eleştirir Hegel'e gore Jacobi'nın konumladığı şekliyle "aracısız bilme" ile felsefe arasında bir karşıtlık vardır Çunku felsefeden yoksun bir "aracısız bilme"yi, ampirizmden veya anlığın metafiziksel kullanımından ayırdetmek olanaksızdır. Aracısız bilmenin burada tek yanlı (dogmatik) ve sonlu (koşullu) duşunsel belirlemelere duşmesi kacınılmazdır[67]. Dolayısıyla her turlu aracısızlık, ne var kı bir aracılığın sonucu olur Bu durumda aracısız bılmenın "olgu"ları sanılan şeyler, her olgunun, bizim için hic de her zaman farkında olmadığımız bir etkenler dizisinin urunu olduğu gosteri erek kolayca yadsınabilir. Yani bu olguların bizim tarafımızdan aracısız bılınmış olması, onların doğal ve tarihsel veya hatta psikolojik yoldan, yanı aracılıkla oluşmuş olmalarını asla değiştirmez. Bu anlamda Jacobi'nın ıman felsefesi tam anlamıyla reaksiyonerdir. Çunku Jacobi'nın ıman felsefesındeki konumuyla aracısız bılme, sonunda, bize kendi bedenımız, tanrı ve dış nesnelerın aracısız kensinliği dışında artık hiçbir seye "aracılık etmez". Bu durumda bız yeniden Yenıçağ felsefesının çıkış noktasında, Descartes'ın cogito ergo sum'unda bulunuyoruz demektir[68]. Ama Jacobi nin cıkış noktası ile Descartes'ın cıkış noktası arasında yine de bir fark vardır. Çunku kartezyen duşunce kendi temel onermesini yontemli olarak gelıştırmış ve "Yenıçağın bılımlerıne temelını vermiş" iken; Jacobi, "kendi ıçeriğine göre sonsuz olan şeyi bilme"yi[69], fantezıden ve kaba ımanın verdiği guvenden kaynaklanan bir keyfiliğe teslım etmıştır. Boylece Jacobi'nin "aracısız bilme"sının tanrısı, her turlu belirlenimden yoksun bir nelik (mahiyet) olma anlamını kazanmıştır kı, "gönül" ve "tın"i bu nelik (mahiyet) ıçinde ifade etme olanağı yoktur. Öyle ki, "tin olarak tanrı"dan söz etme. , burada "boş söz"e dönüşür; çunku bilinç ve kendının-bilıncı ıcınde o, "her zaman kendınden ve diğerınden (başkaolandan) ve dolayısıyla hatta aracılıktan ayrılır"[70]

Hegel, **nesnellik duşüncesinin uç konumu**nu işte böyle serımler. O, kendı felsefi çıkış noktasını uçuncu nesnellik duşuncesınde bulur ve felsefesını buradan hareketle gelıştırırse de, onun felsefesı bu üçüncu nesnellik duşuncesine değil, mantığa dayanır. Dolayısıyla felsefenın düşunsel belirlemeleri veya kavramları, "doğru" (hakiki)

ve "tinsel" olanı içermek zorundaysalar, onların mantıksal yapısı üç yönden kavranmalıdır: 1. **Soyut** veya anlıksal, 2. **diyalektik** veya olumsuz-akılsal, 3. **spekülatif** veya olumlu-akılsal. Her üçü de birbirlerine aittir ve birbirlerini şart koşarlar. Birincisi altında metafiziğin konumu tanınır. Metafizik, kavramlarını kendi kesin ayırımları içinde fikse eder ki, Hegel'e göre bu, düşüncenin bir zorunlu koşuludur. **İkincisi** altında **Kant**'ın adını anmak gerekir. Ama burada Kant'ın değil, Hegel'ın oluşturduğu diyalektik kavramı söz konusudur. Bu da kendi içinde yeniden üç yön gösterir: 1. ontolojik yön diyalektiğin temelini oluşturur, 2. yöntemsel yön diyalektiğin bilgisel kullanımını oluşturur, 3. septik yön diyalektiğin karakterini oluşturur. Tikel duşunsel belirlemelerin kendi üstlerine yükselmesi ve karşıtlarını aşması, bu gibi belirlemelerin neliğini (mahiyetini) oluşturmaz; tersine bizzat varolanın niteliğini oluşturur. Çünkü varolan (Hegel tarafından tam da bu yüzden "sonlu" olarak adlandırılır), onda kendi karşıtını bulduğundan, duşunsel belirlemeler kendilerini aşabilirler ve diğerinden (başka-olandan) kopabilirler. "Sonlu olan her şey kendi üstüne yükselir"[71]. Felsefi şüphe, buradan hareketle, şundan veya bundan şüphe etmekle kalmayan, hatta konusunu "tüm sonlu şeylerin değersizliği ve anlamdan yoksunluğu"nda bulan yetkin bir şüphe olur[72]. Soyut (veya: anlıksal) ve diyalektik yönler, üçüncüsünde, yani spekülatif (veya: olumlu-anlıksal) yönden birleşirler; ama ondan çıkmazlar. İşte Hegel'ın özgün düşüncesi buradadır: Özellikle "felsefi" olan düşünce bu üçüncüsüdür ve bu haliyle "en zoru"dur[73]. Felsefenin zorluğu, yalnızca anlık kavramlarını donuk kalıplar olmaktan çıkarıp akıcı hale getirmek ve onlardaki içkin çelişkileri göstermekte ortaya çıkmaz, hatta daha çok, kendini çelişkilere teslim etmemesinde ve duşunsel belirlemeleri hiçlikte çözülmeye terketmemesinde belirir. Aklın anlıkla savaşı, sonuncunun diyalektik yolla aşılması ile sona ermez. O her çabada devam eder ve Hegel için bu çaba, varlık çevresindeki gerçek devler savaşıdır (Gigantomachie). Bu savaş, "kavram"ın düşünülmesindeki **çelişki** ile **kavramda aynı zamanda kendinde olma** arasındadır. "Spekulatif" düşünmek demek, kavramların karşıt konumları içindeki belirlenimlerin birliğini kavramak demektir[74]. Felsefi spekülasyon, bir-olan'ı diğeri (başka-olan) **içinde** öyle yansıtır ki, bu yansıtma (Latince, speculari: yansıtma, ayna) içinde birbirlerine karşıt belirlemeler "aynı şeyler" olarak ve kendi birlikleri içindedirler. Ama burada birlik olarak görünen şey, hiç de birleşen karşıtların yanında bir üçüncü şey değil; tersine, karşıtların birliğinin görünüşe çıktığı düşüncenin kendisidir. Düşünce, yalnızca ya bir-olan'da ya da diğerinde (başka-olanda) ise, olumsuz anlamda diyalektiktir; hiçbirinde değilse spekülatiftir; **hem** bir-olan'da **ve hem** de diğerinde (başka-olan) bulunuyor ve **bunda** onun kavramına ulaşıyorsa, kendindedir. Öyleyse, kavram formları içinde özellikle "felsefi" olan, diyalektik kavram formundan da önce gelen spekulatif kavram formudur ve felsefenin konusu, farklı belirlemelerin bir birliği olan spekülatif kavram formu içinde açımlanabilir ve anlaşılabilir. "...**Tin** hakkında ve tin üstüne, özellikle spekülatif olarak bir söz söylememek (gerekir). Çünkü o, diğerinde (başka-olanda) kendisiyle birlikte olmanın birliğidir. Aksi halde, ruh, tin, tanrı sözleri kullanıldığında, sanki taşlar ve kömürler hakkında söz ediliyormuş gibi olur"[75].

VI.

19. Yüzyıl felsefesi, Hegel'ın ölumunden bir kaç on yıl sonra, şüphesiz hiç de 1850'li ve 1860'lı yılların materyalizmiyle (özellikle: Marksizm) sınırlı kalmayan bir ilgi ile yeniden Hegel felsefesine yoğun bir şekilde yönelmiştir. Hegel'ın spekülatif söylemi,

Hıristiyan teolojisinin başlıca konularının yeniden serimlenmesine hizmet etmişse de, aslında Hegel yaşadığı dönemde teoloji ile sürekli tartışma içinde olmuştur. Teolojik açıdan bakıldığında durum şöyle özetlenebilir: Hegelci spekulatif serimleme, İncilci-Hıristiyan ilkelerde kalmaz; hatta onların sözel anlamlarının (lâfzının) ötesine geçer. Hegel, Johannes'ın (Saint Jean) Evangelizminin ilkesini benimser: "Hakikat sizi özgür kılacaktır" (Johannes İncili, 8.33). Ama Hegel bu ilkeyi, ilkedeki sözlerin yerlerini değiştirerek elde ettiği bir ikinci ilke ile tamamlar: "Özgürlük hakikati yapar"[7]. Teolojik sözel anlamı (lâfzı) ile İsa (Christus), tanrının oğlu, insanlara günahtan kurtarıp tanrıya götüren hakikattir. Hegel'ın spekülatif "tın" felsefesi için ise, İsa'nın neliği (mahiyeti) özgürlüktür. İşte, Hegel'ın ölümünden sonra Hegel okulu içinde devam eden eski ve yeni Hegelciler arasındaki ayrılığın nedeni de burada yatar. Eski Hegelciler Hegel felsefesini tutucu bir şekilde ele almışlar ve bu felsefeyi giderek ortodoks teolojiye uydurmaya çalışmışlardır. Yeni Hegelciler ise, bu felsefeyi yeniden yapılandırmışlar ve felsefi spekülasyon altında, teoloji ve felsefe bağıntısını köktenci İncil eleştirisiyle koparmışlardır.

Hegel felsefesi işte bu kopuş yolu üstünde tarihsel etkisine sahip olmuştur. Ama şunu da söylemek gerekir ki, bu kopuş, Hegel felsefesinin temel düşünceleriyle bir tartışmayı, gereğinden fazla engellemiştir. Bu durum, 19. Yüzyılda Hegel felsefesini benimseyenler için de, bu felsefeyi eleştirenler için de geçerlidir. Hegel felsefesini benimseyenler de eleştirenler de, ya **mantık** tan ya da **tın felsefesinin** belli bölümlerinden hareket etmişler, ama mantık ile tın felsefesi arasındaki içkin bağıntıyı gözardı etmişlerdir. Örneğin Schelling ve Trendelenburg, spekülatif kavramı **mantıkla**; Strauss, Feuerbach ve B. Bauer **din felsefesiyle**, Ruge ve Marx ise **hukuk felsefesiyle** sınırlamışlardır. Ve nihayet Stirner ve Kierkegaard Hegel'ın "sistem"inin bazı somut tasarımlarını eleştirmişler ve bu sistem içinde "birey"in asla "evinde" olamayacağını belirtmişlerdir. Hegel felsefesini, benimseyenler de, eleştirenler de, Hegel'de mantığın yalnızca sistemi onbiçimleyen bir öneme ve işleve sahip olduğunu, spekülatif felsefenin bir tin felsefesi olması dolayısıyla bu felsefenin bir özgürlük metafiziğini gerektirmesini hiç de soru konusu yapmamışlardır. Hegel felsefesinin özgül önemi ve güncelliği, oysa tam da bu durumla ilgilidir. Eski ve yeni Hegelcilerin dışında genç Hegelcilerin Hegel karşıtlarının tutucu eleştirileri ve Hegel meritlerini Hegel'i Ortodoksça savunmaları karşısındaki eleştirel pozisyonlarını belirgin kılan yön, onların Hegel'in özgürlük metafiziğinin önemini kavramış olmalarıdır. Çünkü genç Hegelciler, Hegel'ın "diğerinde kendinde olmak" dediği özgürlük kavramından hareketle, insanın 19. Yüzyıl dünyasında "kendinde" olmadığını ve bu nedenle diğerinde (başka-olanda) "yabancı" veya 'yabancılaşmış" olduğunu vurgulamışlardır. Onlar, kendi çağlarının olaylarına, Hegel felsefesinin özgürlük savı ve bu savın yaşama geçirilmesi açısından bakmışlardır. Modern çağ, doğadan ve doğal güçlerin baskısından kurtulmuş, tamamen olmasa da, "doğanın emansipasyonu"nu başarmıştır. Ama modern insan kendinde yabancılaşmıştır. Ve kendine yabancılaşan insan, ne felsefede ne de tarihsel dünyanın diğerindeliğinde (im Andersseinheit) kendine olduğundan; onun yalnızca bu durumu kavramaya değil, hatta daha çok ve daha önemlisi, onu değiştirmeye gereksinimi vardır. İşte, genç Hegelcilerin "felsefi" pozisyonu, onlar (Marx'ın köktenci vargılarında olduğu gibi) felsefeyi, dünyayı değiştirmek niyeti içinde yaptıklarını söylediklerinde, hiç şüphesiz tam olarak ortaya çıkmaktadır.

Özgürlük düşüncesine sıkı sıkıya sarılma, genç Hegelciliği, 1880-1930 yılları arasında Alman felsefesine stilini vermiş olan bir gelişimden, yani tın felsefesinden "tinsel bilim"e doğru kayan gelişimden de ayırır. Droysen ve Dilthey tarafından oluştu-

lan tarihsel tın bilimleri teorisi, öznel tın ve mutlak tın kavramlarını nesnel tın kavramı içinde toplamış ve bu nesnel tını doğa ile karşıtlık içine sokmuştur. Tın, burada da, Hegel'de olduğu gibi, "doğal olmayan"dır. Ama tınsel bilimlerin görevi, tını spekülatif yoldan açımlamak değildir. Tersine, Droysen ve Dilthey'ın teorilerinin ana hedefi, tınsel bilimlerin doğabilimleri karşısındaki yöntemsel bağımsızlığını göstermek ve tınsel bilimlerin epistemolojik açıdan temellendirilmesinde başvurulacak ilkeleri ortaya koymaktır. Burada tınsel bilimleri doğabilimlerinden ayıran sınırlar belirlenmeye çalışılır. Bu epistemolojik tutum içinde, doğabilimlerinin "açıklamacı" yöntemleri yanında, tınsel bilimlerin "anlamacı" yöntemlerle bir bilimsel bilgiye ulaşabilecekleri belirtilir. Ama böylece, tın, burada bir bilimsel bilgi nesnesi haline gelmiş olur. Dolayısıyla Hegel'ın tın felsefesinin problemleri ve bu problemleri çağdaş sorunlarla ilgiye sokma çabası, hem genç Hegelci pozisyonda ve hem de bugünkü Marksizmde tüm canlılığıyla sürdürülen bu çaba, tamamen bir yana bırakılmış olur.

Tının neliği (mahiyeti) özgürlük ise onun kendini açması toplumsal-tarihsel dünya ile sınırlı olamaz ve bu kendini açış, aynı zamanda tarihsel ve psikolojik ve sosyolojik bilgiyle kavranılabilir olan bir şeye indirgenemez. Buradan söz konusu olan, bu kendini açışta oluşan hakikat, bilmektir. Açımlama olayı, Hegel'ın **mutlak tın** başlığı altında topladığı ve **nesnel tın**den ayırdığı bir sferdedir. Bu sferde, ne bireylerin ("öznel tın"lerin) gerçekliğin baskısından kurtulmak için oynadıkları bir oyun, ne de "anlama" yolu ile kavranılabilir olan gerçekliğin bir yansıması söz konusudur. Tersine yansıma, tının kendinde ve "evinde" olduğu bir dünyada meydana gelir. Sanat, din ve felsefe hakkındaki hakikat, Hegel'ın tın felsefesini kaplayan temel özbelirlenim anlamında özgürlüktür. Uzun zamandan beri, insanın ve onun "sonlu" temel yetilerinin (iş, sanat, dil, tarih) tarihselliğinin ve toplumsallığının çıkmazına girmiş görünen çağdaş felsefe, işte buradan hareketle tekrar Hegel'e giden bir yol bulmayı denemektedir. Şüphesiz ki, Çağdaş felsefe bu yeni yol üstünde Hegel'ın tın felsefesinin mitsel ve teolojik içermelerini izleyemez. Çağdaş felsefe, Hegel'ın tin felsefesini örten mitsel ve teolojik örtüyü (peçeyi) bir yana atan ve metafiziğin "optik" bilinç tutumunu temelinden değiştiren bir özgürlük kavramına çok daha kolay yaklaşabilir. Soru konusu olan, Hegel felsefesine doğru yeniden uyanan ilginin, 1910'lu yılların yeni Hegelciliğinde olduğu gibi yeni bir akademik rönesansa yol açıp açmayacağıdır. Böyle bir rönesans, 1960'lı yıllar öncesine göre bugün daha fazla olabilirlik taşımaktadır.

---

* Burada Hegel'ın kullandığı "bilim" ("Wissenschaft") terimini "ampirik/pozitif bilim"den ayırmak gerekir. Almanca'da "Wissenschaft" terimi, "ampirik/pozitif bilim" karşılığı olan "science" teriminden çok daha geniş bir anlam ve kullanıma sahiptir. En geniş anlamı ve kullanımıyla "Wissenschaft"; ampirik/pozitif bilimi de bir tür olarak içerecek şekilde, "düzenlenmiş, bir amaca yönelik olarak birbirleriyle ilişkiye sokulmuş bilgi, düşünüş ve inanç sistemi" (Reclam Etymologisches Wörterbuch, s.405) olarak anlaşılır. Bu bakımdan Osmanlıca "ilim" terimine benzer. Hegel, felsefeyi bu anlamda bir "Wissenschaft" olarak görüyordu. Bundan sonraki sayfalarda Hegel'ın bu terimi "ampirik/pozitif bilim" (science)den farklı kullandığı yerler, ayrıca belirtilecektir (Çev.)

** Lowith'ın yorumuna göre, Hegel'ın etimolojisinde "şey" (Ding) , "düşünmek" (denken) sözcüğünden türetilmiş olmalıdır. Benzeri bir durum, İngilizcede "thing" (şey) ile "think" (düşünmek) sözcükleri arasında vardır. Türkçede "düşünmek" sözcüğü ile "şey" sözcüğü arasında köken bakımından bir akrabalık olmadığından, Hegel'ın "şey" kavramını "düşünülmüş olan (şey)" olarak anlamak gerekir (Çev.).

*** Burada, tanrının resim ve figürlerde (İsa tabloları, ikonalar, vb.) tasarımlanması olgusunun Hıristiyanlığa özgü olduğunu, Yahudilik ve İslamiyette böyle bir olguya rastlanmadığını (resim ve tasvir yasağı) anımsamak ve dolayısıyla Hegel'ın burada tanrının yalnızca Hıristiyanlar tarafından tasarımlanan "tanrının resim ve figürlerde yansıyan anlamı"nı kastettiğini belirtmem gerekir (Çev.).

NOTLAR:

.. Hegel; **Teolojik Gençlik Yazıları**, yayımlayan: N.Nohl. Tübingen 1907, s. 348. Özellikle, **Fichte ve Schelling Sistemleri Arasındaki Farklılıklar** adlı yazı. Ayrıca: Hegel, **Tüm Yapıtları**, Berlin 1832, cilt, I. s. 252
2. Karş.: **Ansiklopedi**, 3.Bölüm, s.482. **Tüm yapıtları**, cilt 7, s. 374. Ayrıca bkz.: J.Hoffmeister (yayımcı), "Tarihte Akıl", 5. baskı, Hamburg 1955, s. 63
3. **Ansiklopedi**, 3 baskı, s.159. **Tüm yapıtları**, cilt 6, s. 313
4. **Mantık**, cilt 2, yayımcı: G.Lasson, 2.baskı, Leipzig 1934, s 220
5. **Tüm Yapıtları**, cilt 2, s.14
6. Kant, **Salt Aklın Eleştirisi**, A 345
7. Karş . "Friedrich Heinrich Jacobi'nin Yapıtları Üzerine", **Tüm Yapıtları**, cilt 17, s.17
8. "Inanma ve Bilme" (1802), **Tüm Yapıtları**, cilt 1, s 313 ve devamı. "Fichte ve Schelling'ın Felsefe Sistemlerinin Farkı" (1801), **Tüm Yapıtları**, cilt 1, s.23
9. **Ansiklopedi**, 3 baskı, p 302
10. Bu, felsefenin, "Tinin Fenomenolojisi"nde yer alan erken tanımlarından birini de verir. **Tüm Yapıtları**, cilt 2, s.569
11. **Ansiklopedi**, 3 baskı, p 24, **Tüm Yapıtları**, cilt 6, s 49 Ayrıca: "Felsefe Tarihine Giriş", yayımlayan J Hoffmeister, 3 baskı, Hamburg 1959, s. 233 "Tarihte Akıl", yayımlayan J. Hoffmeister, 5 baskı, Hamburg 1955, s. 54 ve devamı.
12. "Liselerde Felsefi Bilimlere Hazırlık İçin Öneriler" (Niethammer'e 23 Ekim 1812 tarihli mektubu), **Tüm Yapıtları**, cilt 17, s.384
13. **Felsefi Propedeutik**, "Hukuk, Ödevler ve Din Öğretisi", Giriş, p.11-12
14. **Agy**, "Giriş Üstüne Aydınlatmalar" p.1
15. **Felsefi Propedeutik**, "Giriş Üstüne Aydınlatmalar", p.2
16. **Agy**, p.3
17. **Agy**, p.3
18. **Agy**, p.10
19. **Agy**, p.10
20. **Agy**, p.11
21. **Agy**, p.12
22. **Agy**, p.12
23. **Agy**, İkinci Kurs: "Tinin Fenomenolojisi ve Mantık", p.1
24. **Agy**, p.2
25. **Agy**, p.4
26. **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi**, I.Bölüm: "Mantık Bilimi Üstüne", p.24. **Tüm Yapıtları**, cilt 6, s.47
27. **Felsefi Propedeutik**, İkinci Kurs: "Tinin Fenomenolojisi ve Mantık", p.4
28. "Doğal Hukukun Bilimsel Ele Alınış Tarzı Üstüne", **Tüm Yapıtları**, C.7, s. 323
29. **Tüm Yapıtları**, cilt 16, s. 350 ve devamı.
30. **Felsefi Propedeutik**, Giriş, p.8
31. **Agy**, III. Bölüm: "Kavram Öğretisi ve Felsefi Bilimler Ansiklopedi", p.171.
32. Karş.: F Nicolin/O.Pöggeler: "**Hegel'e Giriş, Felsefi Ansiklopedisi Temel Kursu** 1830, yeni baskısı: Hamburg 1959, p.XXXVIII
33. **Ansiklopedi**, I.Bölüm, p.193
34. **Ansiklopedi**, I.Bölüm: Tin Felsefesi, Öznel Tin, p.302

TÜSTAV

35. **Agy**, p.321
36. **Agy**, p.322
37. **Agy**, p.302
38. **Felsefe Tarihi Dersleri**, tümüyle bu şemaya dayanır. **Tum Yapıtları**, cılt 13-15. Hegel buradakine benzer bir özeti, derslerin sonunda da vermektedir. Cilt 13, s.686 ve devamı.
39. **Ansıklopedi**, I.Bölüm: Tin Felsefesi, Öznel Tin, p.300
40. **Agy**, p.381
41. **Ansıklopedi**, I.Bölüm: Tin Felsefesi, Öznel Tin, p.320
42. Leibniz, **Monadoloji** (1714), p.88.
43. **Hukuk Felsefesi**, Giriş , p.4
44. Karş.: K.Löwith, **Von Hegel zu Nietzsche**, 3.baskı, Zürih 1953, s.48
45. **Ansıklopedi**, I Bölüm: Tin Felsefesi, p.300
46. **Ansıklopedi**, I Bölüm: Tin Felsefesi, p.305
47. **Din Felsefesi Dersleri**, Giriş, **Tum Yapıtları**, cilt 2, s.26
48. **Agy**, s.26
49. Karş.: Theodor Litt, **Hegel, Bir Eleştirel Yenileme Denemesi**, Heidelberg 1953, s.248 ve devamı.
50. **Ansıklopedi**, p.24. **Tum Yapıtları**, cilt 6, s.50
51. **Agy**, p.383 ve p.384
52. G.Lasson, **Ansıklopedi Baskısına Giriş**, 2.baskı, Leipzig 1920, p.LIX
53. **Nesnellik Duşuncesinin Konumları**, p.41
54. **Agy**, p.23
55. **Agy**, p.28
56. **Agy**, p.38
57. Bkz.: yukarıda s.3
58. **Agy**, p.39
59. **Agy**, p.60
60. Platon, **Sofistler**, 246 a
61. **Nesnellik Duşuncesinin Konumları**, p.32 ve p.45
62. **Agy**, p.48. Karş.: **Mantık**, I.Bolum, yayımlayan: G.Lasson, 2.baskı, Leipzig 1934, s.183 ve devamı.
63. **Agy**, p.49-52
64. **Agy**, p.51
65. **Agy**, p.28 ve p.29
66. **Agy**, p.62
67. **Agy**, p.65
68. **Agy**, p.78
69. **Agy**, p.77
70. **Agy**, p.74
71. **Agy**, p.81
72. **Liselere Felsefe Dersi Üstune. Tüm Yapıtları**, C.17, s.347
73. **Nesnellik Duşuncesinin Konumları**, p.82
74. **Liselere Felsefe Dersi Üstune, agy**, s.348
75. **Agy**, s.349
76. **Ansıklopedi**, Giriş p.382

TÜSTAV

KAYNAK:

"Hegel, Studienausgabe", c.III. Yay. Karl Lowith/Manfred Riedel, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1968.

hegel'le yüzleşmede diyalektik

hans friedrich fulda
almancadan çeviren: zeliha konen

I. "Diyalektik" sözü birçok anlamda söylenir ve bu ifadeyi karşılamak üzere kullanılan kavramlar pek çok felsefi çalışma programlarında önemli bir rol oynamaktadır. Herhangi bir diyalektik anlayışının karşısına diyalektik için standart bir kavram ileri sürmek akılsızlık olacaktır. Bir kimsenin diyalektikten ne anladığı, daha büyük çalışma perspektiflerinde ve daha da ideal bir felsefi bir tasarımda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla diyalektik anlayışlarıyla ilgili sorunların da, bu tür bağlantıların nasıl tartışıldığı noktasında olması gerekir.(...)

Tartışmalar çoğunlukla ikincil sorunlar üzerinde çıkar. Bunun ötesinde, umarım görüşlerimi bu yazıda, bugün diyalektik bir kavrayış ortaya çıkartma denemelerini Hegel felsefesiyle ve buna ait diyalektik tasarımın nasıl bir bağıntı içerisinde olması gerektiği sorunu üzerine yoğunlaştırmam, çeşitli diyalektik programlarının yarar ve zararları konusunda bir tartışma açılmasının karşısına engel çıkarmaz. Bir diyalektik kavramı oluşturup kaleme almakla uğraşan kişilerin böyle bir bağıntıdan feragat edip etmeyecekleri doğal olarak onların kararına kalmıştır; her ne kadar burada Hegel rastgele bir eş (partner) değilse de, Platon'dan bu yana ilk kez 'diyalektik' konusuyla büyük umutlar vadeden yeni felsefi anlayış olanaklarının birbirine bağlanmasını sağlayan, sonuçta yine Hegel olmuştur. Bundan dolayı Hegel'e dayanmak her zaman için cazıptır. Fakat bundan bağımsız olarak da kuşkusuz şöyle bir sav ileri sürülebilir: Her kim kendi diyalektik kavrayışını -örn. materyalist diyalektik savunucularının çoğu gibi- Hegel'i "özümsemenin" bir sonucu şeklinde anlıyorsa, bu özümseme sonuçlarının, Hegel ile bir karşılaştırmaya girmekten ürkmesi için bir neden olmadığını göstermelidir. Bir sorun için bir başka anlayışa karşı tavır alarak taraf tutuluyorsa, sorumluluk üstleniliyordur, ki karşı tarafın tanığının karşısına çıkartabilmek üzere kıyaslamaya girmesi herhalde bir dava taraflısının yükümlülüğü-

dur. Burada sözünü ettiğimiz Hegel ile yuzleşme bu anlamdadır. Ama lütfen, hukuksal benzeştirme yaparak, bunu bir ceza davası yapmayın ve şahsen beni değil, tersine yeterli eğitim düzeyi olan herkese açık "genel insan aklı"nı yargıç konumuna koyun. Buradaki hukuksal benzeştirme, bu nedenle bugünun mahkemesi değil de, daha çok eşit haklara sahip yuzlerce üyesiyle eski Atina demokrasisinin "Heliaia"sı olabilir.

Bizim olayımızda bir yargıcın işleviyle hangi yükümlülükler üstlenilmiş olacaktır? Bana kalırsa esas itibarıyla üç türlü:

Diyalektik anlayışlarını Hegel ile yuzleştirmeye girenlerin Hegel'ın düşüncelerini eleştiriye, değiştirmeye, geliştirmeye ya da uyarlamaya girişmeden önce, Hegel'i gerçeğe uygun ve onun kendi hedeflerini dikkate alarak mı **yorumladıklarını** saptamak gerekir. Bunun için her şeyden once, sözunu ettiğimiz dikkate alınması gereken Hegel'e has **özgüllüklerin** hangileri oldukları saptanmalıdır.

Ve ninayet, ama hepsinden önce, bu özgüllüklerin teker teker yadsınması ya da değiştirilmesini haklı ya da haksız kıldıracak unsurlar nelerdir; ama ozellikle yadsıma ya da değiştirmekten ne tur vararlar umulduğu ve bu arada ne tur zararları göze almak gerektiği saptanmalıdır, ama her ikisi de -yarar kadar zarar da- içinde diyalektik anlayışın yattığı ilgili bağlama dayanmalıdır.

Bir tartışma başlatmayı hedefleyen bu yazımda, bu yukumluluklerden hiç değilse kucuk bir bölumunu yerine getirmek istiyorum. Buna uygun olarak benim de şimdilik niyetim, tartışmaya sunulan konuyla ilgili varılacak karar uzerinde mutevazi bir katkımın olmasıdır. Ben Hegel diyalektiğiyle bir tartışmada gözonune alınması gereken ozgüllükler olarak, Hegel felsefesinin uç karakteristik çizgisini ele alıp irdelemekle yetineceğim. Ilk once bu ozgullukler isimlendirmek istiyorum. Sonra felsefi bir 'Heliaia' uyesi olarak kendi davamda aynı zamanda nasıl bir yargıc olduğumu saklamamak için, onları nasıl anladığımı ve onlar hakkında neler dusunduğumu kısaca gostermeye calısacağım. Yazımı bitirirken son olarak Hegel diyalektiğinin akla yakın değişimleri uzerine birkac dusuncemi de eklemeyi gerekli goruyorum.

Uzerinde durmak istediğim ozgul ozellikler herhangi bir tanesi değil, tersine Hegel'ın felsefe anlayısı icerisinde Hegel'in diyalektik kavrayışının kenetlendiği odaktır. Bunları şoyle ozetleyebiliriz:

-Hegel felsefesinin butunu için olduğu kadar, Hegel "Mantık"ı için de karakteristik olan temel kanı:

-Hegel'ın "Mantık Bilimi"ne uygun olarak "Mantık" seklinde değerlendirmek gerektiği kanısı; ve

-Hegel'ın bu "Mantık" içerisinde kendi "diyalektik" yöntemini nasıl ve ne bıçımde konu alıp işlediğidir.

İlk olarak: Hegel "Mantık"ının sonunda felsefenin **tek** nesnesi ve içeriğinin mutlak idea olduğu savını ileri surmüştur. Böyle olduğuna dair bu kanıyı, Hegel felsefesinin butunü için karakteristik bir temel kanı şeklinde değerlendirmek mumkündur. Ben buna "idea"nın birciliği" demek istiyorum. Hiç kuşku yok ki, Hegelci bircilik için önemli olan, bu felsefedeki tek nesnenin ayrımsız bir şey olmaması değil, tersine kendi içinde ayrımlanır bir şey olmasıdır.

İkinci olarak: Hegel, boyle bir birciliK (Monismus) kapsamında idea'nın sadece doğa ve Geisi olarak değil, tersine, idea'nın - hem de öncelikle- idea olarak ya da kendinde ve kendi için konulaştırılması gerektiği kanısına vardığında, bu temalaştırmanın adı once butun olarak "Mantık" değil, yalnızca onun hazırlayıcı, hakiki-olana ilişkin yanlış anlayışları yıkan bölumunun adı mantıktı. Buna karşılık idea'nın olumlu

açıklamasının adı metafizikti. Bu ikili uygulayım, daha sonra homojen bir disiplin uğruna terkedildiğinde, bir bütün halinde "Mantık" adını alınca -idea'nın birciliğine uygun olarak- idea bu disiplinin nesnesi olarak kalmak zorundaydı. Fakat bu nesnenin ilk felsefi bilimi, eğer somut düşünceyi de -daha açık bir deyişle: belirlenimleri ve yasallıklarıyla kavrayan düşünceyi- içeriyorsa "Mantık" şeklinde adlandırılıyordu. Ama bu ikisi nasıl birleştirilebilirdi; tek bir nesne ve içerik olarak idea bir yanda, kavrayan düşunmenin somut-nesnel varlığı öte yanda? Hegel bu "iki" nesnenin -mutlak idea, ve düşunme- birbirleriyle olan ilişkisine ancak Heidelberger Ansiklopedisi'nde üstü kapalı bir şekilde de olsa bir açıklama getirmeyi başarabilmiştir. Hegel'in bu konudaki formulu, Mantık'ın, düşunmenin soyut unsurlar halindeki idea'nın bilimi olduğu şeklindeydi. (Henc. 12 - Heidelberger Ansiklopedisi ç.n.) Ben bunu, onun "Mantık"ının nesnesini -idea olarak idea- mantıksal bir nesne yapan şeyin ne olduğu sorusuna ilişkin Hegel'in temel kanısı diye kabul ediyorum. Ben buna "Mantık" içindeki mantıksal olanın öğesel niteliğine duyulan inanç diyeceğim. Terimin çokanlamlılığı bilinçtedir. Bu terimin neden seçildiği daha ileride açıklık kazanacaktır.

Üçüncü olarak: Hegel'in Mantık'ı pek çok özel içerikler taşır, bu bakımdan onun tek nesnesi ve içeriği -mutlak idea- kendi içinde çok ayrımlıdır. Hep birlikte mantık'ın nesnesini oluşturan, mantık içerisinde tartışılan bu ayrımlaşmaların hal ve tavırları için karakteristik olan, bunların sonuç olarak öncelikle belirli biçimlerde devinen düşunmenin içerik momentleri ve belirlenimleri sayılırken, bu içeriksel belirlenimler ile onların devinimlerinin nasıl olup da önermeler halinde ortaya çıktığı sorunu ikincil kabul ediliyor ve büyük oranda belirsizlik içinde kalıyor. Ben bunun mantıksal bir nesneyi felsefi bir "Mantık Bilimi" içinde nasıl almak gerektiği bağlamında Hegel'in temel kanısı olduğunu sanıyorum. Hegel, Mantık içinde tartışılan içerikleri "düşuncebelirlenimleri" ya da "düşünbelirlenimleri" (Gedankenbestimmungen oder Denkbestimmungen) biçiminde adlandırıyor. Ben bundan dolayı, az önce tanımlanan kanıyı; mantıksal -olanın birincil belirleyim karakterine duyulan inanç diyeceğim.

II. Üzerinde duracağım üç özgül özellik bunlar. Şimdi de belirttiğimiz bu üç kanının nasıl anlaşılması gerektiğine ve benim bu konudaki görüşlerimin neler olduğuna bir bakalım.

1. Sanırım anlaşılması en kolay olan Hegel'in idea'nın birciliği tasarımıdır. Her ne kadar maceracılık gibi görunse de, eğer tüm bölümleri içinde felsefeye tek bir nesne sahibi olma hakkı tanınmışsa, bununla ne yapıldığı, belki girişimin sonuçları ve önkoşulları açısından açıklanmayı gerektirir gibi görünüyor, ama girişimin bizzat kendisi açısından değil. Elbette ki "idea" ve "mutlak idea" terimlerinin açıklanması gerekir. Bununla ilgili olarak söyleyeceğim yalnızca kısa iki düşunce var. İdea terimi Hegel'in, kendi içinde yekpare bir tema oluşturan "idealizm"i için kullanılır. Fakat Hegel'in savunduğu idealizm, bilinebilen her şeyin sadece bir "Ben" -her kendinin bilincinde yerleşik kendine özgu öz- nedeniyle, ya da hatta yalıtlanmış bir bilinç öznesine konmuşluğu, nedeniyle var olduğu tezini içermez, bunu vulger-Marksist Hegel eleştirmenlerine ve daha niceelerine ad nauseam kavratmak gerekir. Hegel'in idealizmi daha çok, tüm sonlu- olanların gerçek kendilik (Seiende) olmadığını değil de, "düşüncel", yani gerçekten sonsuz- olan düzeyine çıkarılmış bir şey olduğunu söylemektir. "Düşüncel" sıfatının anlamından yola çıkarak "idea" adını da Hegel'in

kullandığı anlamda anlamak iyi olacaktır. Çünkü idea Hegel için bir düşünme ya da bir öznellik ürünü ya da daha da öte bunun bizzat kendisi değildir, tersine o içinde her şeyin sonlu düzeyine yüceltildiği Bir'dir: Bir şey ki, sorunun doğası gereği yalnızca bir tek olan, üstelik -en ender olanlar arasında eşi benzeri olmayan bir birey gibi- bir başkanın yanında ya da başkaların arasında bulunmayan, tersine, öyle bir şey ki, eşsiz olduğu kadar geniş- kapsamlı olan ve bu şekliyle içerisinde sonlu her şeyin kaynaştığı, özellikle de ama - bu sonlular arasında öznel ve nesnelden oluşan karşıtlığın zaman ve mekanla sınırlı örgenlerini birleştiren bir Bir. Burada söylenmesi gereken ikinci husus, "mutlak idea" devriminin anlamıyla ilgilidir. Sıkça yapılan yanlış bir isnat, Hegel'in anlayışına göre "mutlak idea"nın Hegel'in "Yöntem" dediği şeyle, yani "Mantık"la ve felsefenin diğer disiplinlerinde tartışılan içeriğin Hegel'in anlayışına göre devindiği biçimle özdeş olduğu varsayımıdır. Ama böyle bakıldığında mutlak idea'nın bizzat kendisi yalnızca biçimsel olurdu, "felsefenin tek nesnesi ve içeriği" değil. Mutlak idea'yı doğru ele alabilmek için, onu kendi biçimi içinde tartışılan bir içerik olarak ya da kendi içeriğiyle birlik-bütünlük içinde bir biçim olarak anlamamız gerekmektedir. Idea'nın birciliği konusunda nasıl düşünmeliyiz? Ben şahsen, Hegel'in, bu birciliği geliştirip açımlamanın, felsefe yapabilmek için tek geçerli yol olduğu kanısını paylaşamıyorum. Fakat Hegel'in kendi birciliği için talep ettiği tekel isteminden bağımsız olarak itiraf etmeliyim ki ben, Hegel'de bugün asıl ve en çok ilgimi çeken yönün bizzat ve özellikle idea'nın birciliği olduğu ve geriye kalan, Hegel'de en son kertede erişen diğer seviyenin, eğer idea'nın birciliği olmaksızın ele alınırsa her türlü çekiciliğini kaybettiği görüşüne her an biraz daha meyledivorum. Bu bağlamda beni belirleyen nedenlerin en başında, öncelikle Hegel'in gençliğinde, özellikle Frankfurt döneminde düzenlemeye başladığı etiksel ve dinsel teorik düşüncelerine çok fazla önem veriyor olmam gerçeği durmaktadır. Bana öyle geliyor ki, bu düşünceler içindeki en önemli fikirler -eğer Hegel'in tematize ettiği gibi, etiksel ve dinsel bir ideolonik sistem içinde felsefeye de yer ayırmak istenirse - mutlak spekulatif bir idealizmi bir anlamda korurken, diğer yandan da gelişmesini sağlamıştır. Eğer - cümlesi ile Hegel'in felsefi tasarımının görelı olduğu ortaya konmaktadır Bu görelı lıkten ötürü, spekulatif idealizm felsefesi, içinde yaşadığımız sayısız zihniyetlerin - ideolojilerin her birinden aynı inandırıcılıkla söz etme savında değildi. Ve bu felsefe ancak, yaşantımızın belli bazı biçimlerinde artık dolaysız sahip olduğumuz bir bilginin düşünsel açıklaması (Explikation) olarak alınırsa tamamen anlaşılabilir. Bu yaşam biçimleri, devim yerindeyse sub spezie (bir biçim-olgu-nitelik içerisinde ayrılma), böylesi dolaysız bir kavrayışı ve onun hakikatini yazıya döken bir mantık tasarlamayı hiç değilse denemeye değecek kadar anlamlıdır.

Ne ki bu, işine, yalnızca tekil bilimsel bilgiye hizmet etmek açısından yaklaşan bir mantıkçının üzerinde pek bir etki yapmayacaktır. Bu noktada ikinci bir neden devreye giriyor: Hegel "Idea Bilimi" olarak "Mantık"ını doğa felsefesi ile Geist felsefesinin malzemelerini, etkili ve kavram düzeltici bir işlevi olacak şekilde kurmuştu. Bu açıdan ne oranda başarılı olabildiği, gerçekte Hegel tartışmalarında henüz pek açımlanmamış bir sorudur. Ama gerçek şudur ki, Hegel bu hususta bütün çağdaşlarından daha verimli olmuştur. Ben bunu, Hegel diyalektiğinin yeterince değerlendirilmemiş, gölgede kalmış bir yönü şeklinde ele almak yanlısı değilim, tersine Hegel'in "Mantık"ının önemli bir parçası olduğu görüşündeyim; ve hatta doğrudan doğruya bir "idea'nın birciliği" kuramı çerçevesinde uygulandığı için, diyalektikten ya da bir diyalektiğin "temel yasalarına" dair birkaç küçük formülasyondan çok daha öte şeyler içermektedir. Şurası muhakkak ki, Hegel'in mantık programını indirgemenin, bu be-

birleyici noktada mutlak idea kavramından feragat eden örneğin "bilimsel-teorik" ya da "mantıksal araştırıcı" bir indirgemeye gidilmesinin daha fazla şey vereceği kanısında değilim. Elbette ki bu, Hegel'in mantık kuramının felsefenin maddi bölümleri için işlevsel bir öneme sahip olduğu ve Hegel'in başarabildiğinden çok daha derinlemesine irdelenerek şekillendirildiği gerçeğini dışlamaz.

2. Hegel'in, mantıksal-olanın elementer karakterine dair kanısını anlayabilmek için, az önce bahsettiğimiz formulasyonda geçen "öğe (Element)" deyimini, elbette ki, 18. yüzyılın sonlarına doğru kimyada kazanmaya başladığı korpuskular (maddenin en küçük parçası, özdek zerreciği) teorisi anlamında ele almamak gerekir. Çünkü bu terim, bu anlamıyla öğe (Element) içinde var olan -bu ister kendisi, isterse başka birşey olsun- bir şeyden söz etmeye izin vermez. Buna karşın günlük konuşma dilinde birisi için, o "hal ve durumundan memnun" diyebiliriz* Bu deyim, Aristoteles'in doğa felsefesine soktuğu bir "öğe (Element)" kavramına dayanmaktadır; ayrıca 19. yüzyılın başlarında deyimin değişmiş biçimleri kimya alanında da bir rol oynamışlardır. Tam olarak bakarsak, aslında söz konusu olan, birbirinden ayrı, ama birbirine çok yakın çeşitli anlamlardır. Hegel'in formulasyonlarını yorumlayabilmek için, bunlardan bazılarının bir arada dikkate alınması gerekir: Mantık, saf idea'nın bilimidir, bu, düşünmenin soyut öğeleri içindeki idea'dır.

Öğe (Element) terimi burada, ana hatlarıyla aşağıdaki anlamlarda kullanılmaktadır:

1. Öğesel-olan, en **basit** -Geist olarak kavranan bir mutlak- olan içindeki düşünme böyle bir şeydir.

2. Diğer "Medien" arasında, bir başkasına da dönüştürülebilen bir "**Medium**"** Bütünün "akan bir anı"- (bakınız **ansiklopedi** 15, 18 A).

3. İçindekilerin **karışık** ya da **karışmamış** yani "arı" şekilde olduğu söylenebilecek bir "Medium". son söylediğimiz, düşünmenin soyut öğelerindeki mutlak idea için geçerlidir:

4. Özdeksel (stoffliche) esas parçaları "öğe içinde tüm Element)" bulunana taşıyan bir şey - mutlak olanın açıklanmasına yardım edecek olan düşüncebelirlenimleri:

5. Aynı zamanda bu özdeksel esas parçaları adeta **tüketen** ve sırf biçimlere indirgeyen, düşünce biçimleri olarak düşünce belirlenimlerine dönüşen bir şey; nihayet

6. Kendi içinde bulunanın etkinliğinin **doğal sahasını** oluşturan bir medium.

"Öğe" teriminin bütün bu anlamları hep birlikte ele alındığında Hegel'in -mantık'ın, düşünmenin soyut öğelerindeki idea'ların bilimi olduğu- formulasyonundan ortalama şöyle bir anlam çıkmaktadır: İdea -felsefi bilimde- kendini ifade etmekle, kendini açığa vurmaktadır. Bir dışavurum (Manifestation) öyle bir fenomendir ki, kendini dışavuran tamamen saydamlaşır. Fakat bir fenomen için -her ne olursa olsun- iki şey gereklidir: görünen ne ise o şey; burada: İdea, keza fenomenin meydana geldiği bir Medium; burada: Düşünme. Bu düşünme öğesi, idea'nın -"Mantık"ın sonunda- "Mantık"ın son bölümü olan spekulatif idrak biçiminde kendine geri dönmesini sağlar. Aynı zamanda "düşünme" öğesi de bu arada başka bir öğeye dönüşür. Buradan anlaşıldığı gibi "Mantık"a konu olan idea'nın ilişkisi, daha sonra bunu izleyen, deyim yerindeyse gerçek-maddi felsefenin konusundaki üretimin üretilenle ilişkisi değildir. Ama buradan, düşüncenin mantık nesnesi için hangi anlamda ve ne biçimde niteliksel olduğu da çıkartılabilir: Mantık içinde gösterilen ya da kendini gösteren yalnızca bir "Medium" olarak 'düşünme' öğesi "mantık"ın seyrinde kendi başına bir konu değildir, tersine belki tek tek düşünbelirlenimleriyle ve onların ele alınış tarzıyla birlikte konulaştırılmıştır. Eğer salt bütünden, "mantık"ın tek

içeriğinden sözediliyorsa, örneğin "Mantık"ın sonunda ya da kısa bir özette olduğu gibi, o durumda ondan - 'düşünme' öğesinden -özel olarak sözedilmelidir. Eğer bu yalnızca yüzeysel değil de, bizzat "Mantık"ın araçlarıyla gerçekleşmeliyse, bu durumda idea, daha sonrayı önceleyerek, henüz Geist olduğu belirlenimden almak gerekir. Çünkü bu, kavrayan düşünme olan etkinliğin son öznesidir. "Mantık" içinde idea'nın kendini gösterdiği öğe bundan dolayı henüz **kendinde düşünmedir** (Ansiklopedi 467 A) - soyut bir öğedir; ama işte tam da bu nedenle düşüncebelirlenimlerini tamamen saydam biçimde geliştirmeye elveren karşılıksızlıkta ve basitliktedir.

Yukarıda irdelediğimiz üzere, "Mantık"ın nesnesi -saf idea- ile bu disiplinin niteliği olarak "Mantık" arasındaki bağıntıyı, çok anlamlı bir öğe kavramının yardımıyla ayrı ayrı göstererek belirlemek Hegel'e akla yakın görünmüş olmalı. Ama metafizik mirasını "Mantık"ına aktardığı savını getirdiğine göre bu açıdan Hegel'in iyi bir gerekçesi vardı. Bunu görebilmek için Hegel Mantığını, mantık-dışında bir nitelendirmesini ele almak ve düşünmeyi alışılmış -bildik, öznel anlamıyla- verili bir özdeke (Stoff) uygulanan bir etkinlik şeklinde görmek gerekir. Düşünmenin bu şekilde anlaşılması, eğer düşünmenin öğesel niteliği de dikkate alınırsa, "Mantık"ın aynı zamanda metafizik olduğunu akla yakın kılmaktadır (bakınız Ansiklopedi 19-24). Çünkü öğe kimsayat bir sürece dayanan özgül bir anlamda da,

"... Böylesi kimyasal süreçler için niteliksel olan karşıtlıkları, sonunda nötürlemeye katkıda bulunan bir 'Medium' şeklindedir (Ans. 328).

İnsan genellikle, düşünme katılımının belirleyici oranda olduğu bir nesneden (Objekt) doğan bir asal parçayla, öznel kökenli bir asal parçanın **kimyasal biçimde** bileştiği bir tanı (Erkennen) düşünüyor (bakınız L. I, 24.u.). Ama sonra, içeriği düşünme öğesinde ortaya çıkan bir 'mantık'ın içerisinde, kendi başına var olan bir özne (Subjekt) ile bağımsız, düşünceye önceden verilen nesne arasındaki karşıtlığın nötürleştiği varsayımını kabul etmek de akla yakın geliyor. Metafizik bu savı belli bir anlamda ileri sürüyordu. O, "düşünceler de kavranmış şeylerin (Dinge) bilimiydi, şeylerin kendilerini dışavurmaya yarıyordu." (Ansiklopedi 24). "Fenomenoloji"nın ulaştığı sonuçtan sonra, "Mantık"ı da hor görmemek gerekir.

Ama "Mantık"ın metafizikle düşümdeş olduğu tezini iki önemli açıdan nitelendirmek gerekir: Kant -öncesi metafizik kendi başına varolan şeylerin bilimi olmalıydı. Fichte ile, Kant'ın eleştirel idealizminin şeylerin nitelikse, özelliklerini kendi içinde ayrı ayrı belirten metafizikte artık izin vermediği, ama buna karşın -tam anlamıyla- akılla (Vernunft) bağlantılı giden bir metafizik olduğu kanısındaydı. Bu, Hegel için de böyleydi. Dolayısıyla Hegel için "Mantık" "eski" metafiziğin yeniden ele alınması (Retraktation) değildi, tersine, "genelde **metafizik** şeklinde adlandırılanın yerine geçiyor"du. (H.Ansiklopedi 18). Öte yandan, eski metafizik dokusundan alınmış, ama metafiziğin bir zamanlar onları anlayış tarzından bir zerre bile taşımayan düşüncebelirlenimleri, eğer "Mantık" içerisinde tartışılamıyorsa, bu durumda onların ayrıca, kendilerine özgü işleme alınmaları gerekir. Hegel bu fenomenin böyle olduğu görüşündeydi. Yani Hegel'in "Mantık"ı -bu da ikinci nitelendirmedir- aynı zamanda "düşünme biçimlerinin etkinliğini ve onun eleştirisini... bileştirip kaynaştıran" (Ansiklopedi 41 Ek) metafiziğin bir anlatımıydı. Bu metafizik-içeriklerin **eleştirel** anlatımıdır. Mantıksal -olanın öğesel niteliği hakkında Hegel'in kanısının anlaşılması için söyleyeceklerimiz bu kadar.

Metafizik mirasını, mirası devralan saf idea'nın felsefi bilimi, aynı zamanda mantıksal -olanın bilimi olacak biçimde ve bu disiplinin birci (monistik) nesnesi ile niteliği arasında bağıntıyı, 'düşünme' öğesi kavramı tarafından meydana getirilmiş man-

ıksallık şeklinde değerlendirme denemesi hususunda ne düşunmek gerekır? Açıkça goruldüğü gibi bu deneme, bircilikten oturu ortaya çıkan sorunları çozmeye çalışan bir girişimdir. Buna karşın Hegel'ın yararına, onun ortaya çıkan bu sorunlara ilişkin girişimindeki yaklaşımın, eğer rakiplerinden daha ustun olduğunu soylemesek bile, cağdaslarından gelen en onemli itirazlara yeterli -doyurucu yanıtları verebilecek tarzda olduğu ileri surulebilir. Ben Hegel'in saf idea bilimini "Mantık" şeklinde tanımlama kararının, bundan oturu, bugune dek olduğundan daha başka bir bıçımde de aydınlandığını göstermek istiyorum. Schelling doğa felsefesi için "her turlü oznel -olanın karışımından uzak, yalnızca nesnel olarak düşunulmesini" istiyordu (Toplu Eserler Stuttgart 1856, tf. IV.77) Bundan başka kişinin kendisini "entelektuel goruşun oznelliğinden soyırması" gerektiği kanısındaydı. Bu, goruşun içerisinden gorus sahibini soyutlamak, "geride, aslında yalnızca ozne-nesne olan, ama kesinlikle Ben olmayan bu edimin katışıksız nesnel -olanını bırakacaktır" (Age,IV. 87 f.). Ama, bu istemine uygun davranmaya gayret gösteren Schelling, Fichte'nın itirazıyla karşılaşıyordu. Fichte'ye göre boylesi cabaların varacağı sonuc, duygusal bir idealizmden başka bir sey olmayacaktı. Felsefi bilimde entelektuel goruşe ve onun ani nesnel icerigine kolayca başvurulmaması; bundan ziyade, tek bir dusunceden başlayarak cesitli tum dusuncelere kadar izlenen ve onların iceriklerine uzanan yol boyunca bir hesaplasmaya girmek gerekirdi (Secme Eserler, yayınlayan V.F.Medicus, Leibzig 1912 IV 508 tf.). Hegel kendi mantık-kuramıyla bu itirazın faturasını ustlenmeyi denerken, öte yandan da ama, Schelling'in istemini yerine getirmeye calışmaktadır. "Saf idea bilimi"nde de, ozne-nesne olan, ama kesinlikle Ben olmayan idea her turlu oznellik karışımından uzak dusunulmuştur. Fakat kavrayan dusunmenin yalnızca bu bilimin etkinlik yonune ait olmaması, tersine aynı zamanda bu etkinliğin nesnesi yonunde (L. I, 23.2) -idea'nın kendini ifade ettiği oge olarak- bulunmasından dolayı, idea nın acıklaması seklinde etkinlik gosteren felsefi dusunmenin sınanması ve gerekcelendirilmesi icin herhangi bir oznel nedene yeniden geri donmeye gerek yoktur. Burada nesnel oge durumunda olan -bunun yanı sıra onaylanan- dusunmede, dusuncebelirlenimlerinin islenmesinde gerekli olan duzeltici de (Korrektiv) bulunur. 'Dusunme' ogesi olarak yalnızca ozdeksel esas parçalarını oge icerisinde bulunana sevketmekle kalmaz, tersine icerisinde mevcut-olanın kendiliğinden etkinlik asamasına kadar gelisebilen yalın Medium'u da temsil eder.

Hegel'in 'dusunme' ogesi kavramı uzerine "saf idea'nın bilimi" seklinde bir denemeye girmesi ve bunun "Mantık" niteliği tasıdığı savı uzerine buraya kadar olumlu seyler soylenebilir. Ne de olsa bu girişimde "Mantık" icerisinde tartışılan bicimleri "Dusuncebelirlenimleri" ya da "nesnel dusunceler" diye tanımlamanın, bu bicimlerden herhangi birini ya da iliskilerinden birini -nihayetinde mutlak idea'nın bizzat kendisini dahi- dusunme ya da dusunen olarak ele atmaya curet etmemenin belli bir anlamı olduğu anlasılıyor. Fakat Hegel sempatizanı bu bilginin arka cephesini kesfetmek hic de zor değil: icerisinde saf idea'yı barındıran soyut dusunme ogesinden soz ediliyorsa, peki hangi anlamdaki dusunmeden bahsediliyordur? Kuskusuz ki, spekulatif idealizm felsefesi dışında sahip olunabilecek **dusunme**'ye ilişkin yalın bir **tasarım** anlamında değil. Ama sonlu oznel Geist olan anlak (Intelligenz) anlamında belirtilen dusunme de değil: cunku bu anlamdaki dusunme kavramı ancak mutlak idea'nın terim tanımlamalarında acıklamasını bulabilecektir. Peki ama o zaman hangi anlamda? Gorebildiğim kadarıyla Hegel bu soruya verdiği olumlu yanıt bağlamında buyuk bir tedirginlik duymaktadır, ki bu cok acık anlasılabiliyor. Bu nedenle anlak'ın dusunmesi uzerine Ansiklopedi'de - anlırparantez - Mantık'da dusunmenin

önce **kendinde** olduğu gibi olduğunu; Heidelberg Ansiklopedisi'nde ise bu açıklamayı yalnızca cumle başlangıcı şeklinde almış ve duşunmenın Mantık içında bır varlık, içsel -düşünme ve kavram ve daha sonra ıdea olarak değerlendirildiğini -ve usıtelik önce **kendinde** olduğu gıbı, sonra kendi için ve de **kendinde** ve **kendi için** olduğunu ileri sürmuştur (386 A). Duşunmenın bır yandan varlık, içsel-düşünme ve kavram oluşu, diğer yandan duşunmenın kendinıe, kendı için ve de kendinde ve kendi için oluşunun birbiriyle nasıl bağdaştırılabileceğine karar vermek okurun becerisine bırakılmıştır.

Buna karşın Ansıklopedı'nın daha sonraki basımında ne duşunmenın değerlendirmesinden söz edilmektedir ne de varlık, içsel-dusunme, kavram va da idea'dan; Mantık içerisindeki düşunmeden, kendi için, kendinde ve kendi için oluşundan da hiç bahsedilmiyor. Burada dusunme için yalnızca, Mantık içinde olduğu -yanı onun içinde geçiyormuş-, once nasıl kendinde olduğu ve aklın bu "çelişkisiz oğe" içerisinde nasıl geliştiği) söylenmektedir (466 A). Peki ama **kendinde olan** böylesi bir düşünme'nin **yapısı** nedir? Bu konuda ne yazık ki birşey öğrenilemiyor. Acaba bu yapı,duşunmenın, içinde mutlak ıdea'yı barındıran oğelik ılevıyle ust uste mi düşüyor? Peki ama o zaman, dusunmenın kendinde-olusu aynı zamanda başka -bir-sey- için oluşa karşıt değil mıdır, boyle olduğu takdırde artık bir kendinde oluş olur mu? Ben bu soruya evet yanıtı verebilmeme olanak tanıyan hicbir unsur goremiyorum; çunku duşunme' öğesi tam anlamıyla çelişkisiz bir öğedir. Bu olgu, öğe olan düşünme bağlamında akla başka bir fikir de getirebilir: Acaba onun yapısı bizzat biçimsel kavramın kendisi mıdır? Ama; peki kendinde-dusunme bıçımsel kavramdan nasıl ayırdedilir? Yoksa ondan hic ayırdedilmez mi? Eğer geçerli olan sonuncusu ise, o zaman içerisinde mutlak idea'nın saf bıcımde barındığı oğe, mutlak idea olan içeriğin genel bıcımınden nasıl ayırdedilir? (Bakınız L II, 485 f.) Yöntem üzerine bölumunde verilen bilgiye gore bu bıcım, bizzat devınım halındekı kavramın kendisidir. Ama belirtilenler arasında bir ayrımlamanın da yapılması zorunludur. Çünkü, eğer 'dusunme' öğesi bu bıcımle kolayca ozdeşleştirilebilir olsaydı, bu bıçım konu alındığında başka bir oğeye donusmesi hic de akla yakın olmazdı. Spekulatif idrâkın bıçımı boylelikle degışmıyor ki Hegel tartışması su ana dek bu tur sorulara açıklama getirmekten hayli uzaktır. Fakat bana oyle geliyor ki, Hegel ile bir tartışmaya girerek ve Hegel'i gerçekten ozumsemeye çabalayarak bir diyalektik kavramı geliştirmek isteyen bir kimsenin, ortaya serdiğimiz turde sorulara ılışkin açık ve ikna edici bir tutumu olmalıdır.

3. Kasten buraya kadar Hegel Diyalektiği'nin yapısı uzerine tek bir söz bile etmedim. Böyle davranmamdaki neden, kendine ozgu, bağımsız bir diyalektik anlayıştan yola çıkan Hegel "Mantık"ını konu edinen bir calışmada, pek çabuk, ozellikle de daraltılmış bir bakışta, diyalektik kuramının sorunlarını ırdelemeye yonelme gibi bir tehlikenin baş gostereceğine inanmamdır. Ama ben yine de, şimdi, girişte sozunu ettiğim ozgul ozelliğe yöneldiğimde, divalektiğin yapısı konusuna değineceğim; yanı belirttiğim gibi, Hegel "Mantık"ında mantıksal -olanın belirlenim ozelliğine (Bestimmungscharakter). Fakat, yine de once benim bu ozgul ozelliği nasıl anladığımı açıklamalıyım. "Mantık"ın tek bir nesnesine ve içeriğine bakılmaz da, bir nesneyi ve içeriği meydana getiren pek cok dusunce bıçımlerine bakılırsa, "Mantık"ın eski Varlıkbilim (Ontologie), Evrenbilim (Kosmologie) ve Ruhbilimin (Psychologie) kavramsal belirlenimleriyle ılgili olduğu soylenebilir; yanı, ornegin sonlu ve sonsuz, oz

ve fenomen, töz ve ilinek, neden ve sonuç, bütün ve parça, yalınlık ve bileşiklik, zorunluluk ve özgürlük, canlılık ve bilgisel gelişim; ayrıca anlığın genel kullanım mantığını ortaya çıkarmış olan doğrucu dilin "düşünsel" biçimleriyle de ilgilidir, yani, örneğin kavramla, yargıyla ve tasımcı çıkarsamayla ilgili olduğu söylenecektir. Eğer böylesi belirlenimler ve biçimler özdeşleştirilir kökenlerini felsefi bir mutlak-olan teorisine borçlu olmadıkları gözönünde bulundurulursa, doğal olarak ortaya şöyle bir soru çıkmaktadır: Bizim mutlak-olana dair dolaysız bilgimizi açıklamaya onlar ve birçok çeşitli şeyler nasıl hizmet edebilecektir; ve üstelik de bu açıklama neticesinde mutlak -olanın kendini idrak ediş biçiminin de açığa vurması gibi bir sonuç da vardır. Ben bu soruya burada genel bir yanıt vermeye çalışmayacağım; bunun yerine ona yalnızca ışık tutmak, ve içerisinde en az iki sorunun daha bulunduğuna dikkat çekmek; ve Hegel'in, onun ikiliğine (Dualitaet) ilişkin tutumunun nasıl olduğuna değinmek istiyorum. Sayalım ki mutlak - olan hakkında dolaysız bir bilgi edinmek ve onu felsefi açıdan eklemlemek mümkündür, o zaman aklımıza şöyle bir soru gelebiliyor - ve işte bahsettiğim iki sorudan biri budur: Bu bilginin felsefi eklemlemesi (Artikulation) hangi **dilsel biçimde** kendini ifade edebiliyor? Ama bu sorunun yanı sıra başka bir soru daha var: Düşüncebelirlenimlerinin bu ya da şu dilsel biçimin açıklamasıyla mı konulaştıkları ve böyle ya da şöyle bir dilsel açıklamanın esas parçalarıyla mı sergilendikleri hiç önemli değil- hangi niteliklere sahip olması gereklidir? Hegel'in bu iki soru karşısındaki tavrı nasıldı?

Bu konu üzerine sanırım genel olarak şunu söyleyebiliriz: Hegel'in özellikle daha ayrıntılı açıklama yaptığı ilk soruya ilişkin yanıtı, olmaması gerektiği gibidir. Bu konuda en radikal iddialardan biri, bir önerme biçiminin, somut ve spekulatif olanı ifade etmeyi beceremediğidir (Ansiklopedi 31 A). Buna karşın, ilk sorunun olumlu yanıtını Hegel öncelikle edim aracılıyla vermeyi denemiştir - tek bir istisnayla, "Geist'in Fenomenolojisi"nin önsözünde, spekülatif önerme üzerine neredeyse bölük pörçük bir açıklama yer almıştır. Oysa Hegel ikinci soruya ilişkin sürekli yinelenen, açık olmadığı gibi inandırıcılığı da olmayan açıklamalar yapmaya çalışmıştır. Bu açıklamaların özü, genellikle böyle kabul edilir, Hegel diyalektiği'dir ve bu sıklıkla, yalnızca karşıtların birbirlerini dönüşümlü olarak olumsuzlaması ve onun karşıtının olumsuzlanmasının da bir üçüncünün içerisinde yükseldiği şeklinde anlaşılır. Ancak Hegel'in ikinci soruya getirdiği yanıtta karakteristik olan ve en az diyalektik kadar büyük bir önem taşıyan başkaca şey olduğunu, ve diyalektiğin az önce sözünü ettiğim özelliğinden çok daha fazlasını kapsadığını görebilmek oldukça önemlidir.

Yine karakteristik olan bir diğer şey, hatta öncelikli diyebiliriz, düşüncebelirlenimlerin, kendinde ve kendi için değerlendirilebilmeleri özelliğinin tanınmış olmasıdır. Hepimizin bildiği gibi bu, bir yandan olumsuz olarak, onların bir nesne üzerinde belirlenimler şeklinde, ve onları kullanan, onlara egemen olan sonlu, düşünen bir öznenin düşünceleri biçiminde ele alınamayacağını içerir; bundan başka, önermelerin referensiyel (referentiell: dilin dışındaki gerçeklikte, konuşmacı ile dil işaretleri arasındaki ilişki, bilgiye ilişkin -ç.n.) ve yüklemsel oluşturucu öğeleri halindeki bağıntılara ayrılmadığını içerir; öte yandan olumlu olarak, önce her defasında, başkalarının karşısına kesin bir belirlilik ve ayrımlılıkla çıkmaları; ve hatta bu belirlilikle ortaya çıkarlarsa eğer, bu tür başkalarının konu edilmiş olmaları bile gerekli değildir; ayrıca onların, bu türde ortaya çıktıklarında, her defasında, ya bir mutlak-olanın explicantia'sı ya da onun sonlanması biçiminde ele alınmaları gerektiğini içerir. Düşünce belirlenimlerinin tüm bu özelliklerinin henüz diyalektikle bir ilişkisi yoktur.

Öte yandan, düşünce belirlenimlerinde diyalektik önce karşıtların olumsuzluğu şek-

linde değil, tersine birinci belirlenim dışlanırken, başlangıçtaki genelin özgulleşmesi, mutlak -olanın görecelenmesi, olumlu bir İlk'ın olumsuzlanması ve sonsuz- olanın sonlanması niteliği taşıyan ikinci bir belirlenimin doğuşu şeklinde ortaya çıkar. Karşıtların böyle karşıt olabilmesini ve onların karşılıklı olumsuzluğunu konu almayı gerektiren bir ayrımlanma, ancak bu ikincinin içerisinde tekrar gerçekleşmektedir. Ve ancak böylesi bir olumsuzluk sürecinde bir çelişki ve bu çelişkinin çözülüşü gerçekleşmektedir. Bu yüzden çelişkiyi -nasıl anlaşılırsa anlaşılsın- ve onun çözülüşünü diyalektiğin her şeyi yapmak Hegel'e tamamen terstir. Hatta bana öyle geliyor ki, Hegel'in Birinci'den İkinci'ye geçiş boyunca akla uygunluğu korumak için, yine aynı şekilde çelişkiden doğup yükselen yeni bir İlk'ın oluşum sürecinde gerekli akla uygunluğu sağlamak için sarfettiği çaba, çelişki ile onun çözülüşü için harcadığından daha büyüktür. Esasen bu süreç de artık diyalektiğe ait değildir.

Ben burada, Hegel'in anladığı türde bir diyalektik yapıyı inceden inceye tetkik etmek niyetin de değilim. Umarım açıkladığım kadarı, yukarıda "Mantık"ta mantıksal-olanın belirlenim niteliği dive tanımladığım özgül özelliklerin Hegel'in diyalektik anlayışını nasıl belirlediğini göstermeye yetecektir. Öz olarak Hegel'in diyalektiği, düşünce belirlenimlerindeki devinimin pratiğidir ve bu tür devinim halindeki düşünce-belirlenimlerinin devinim özelliklerine ilişkin bir öğretinin ulaşılan başlangıcıdır. Ancak bu öğreti, bu tür devrimin kendini dilsel olarak dışavurduğu açıklama tarzıyla fragmanlar halinde bağıntılıdır.

Bu özgül özellik nasıl yorumlanmalıdır? Önce burada da söz konusu olanın, idea'nın bireyliğinin bir uzantısı olduğu, adil davranılarak dikkate alınmalıdır. Eğer bizim idea'ya ilişkin dolaysız bilgimizin felsefi açıklaması, malzemesini, aktarılmış düşünce-belirlenimlerinden ve düşünce-biçimlerinden almışsa ve eğer açıklama, düşünmenin öğesel niteliğine uygun olarak özneti nedenlere geri dönmemeli ise, o halde düşünce-belirlenimleri alışılagelen kullanım ve konuşturma tarzına yabancılaştırılmalı, kendinde ve kendi için değerlendirilmelidir. Alışılagelen kullanım tarzı, onun özne-yüklem cümlelerindeki yüklem -belirlenimleri olarak kullanılmasıydı; alışılagelen konuşturma tarzı, onun böylesi cümlelerde özne-bağıntı şeklinde konuşturulmasıydı. Ama, eğer düşünce-belirlenimleri yalnızca bu tarzda kullanılır ve konuşturulursa, bizim idea üzerine dolaysız bilgimizin açıklanamayacağını kavramak hiç de zor değildir. Çünkü bizim idea'dan sahip olduğumuz dolaysız bilgimizdeki idea, onunla ilgili felsefi bilgiyi formüle etmek istediğimiz takdirde, yalnızca adını söylemek ve ona denk düşen yüklemli belirlenimleri ifade etmekten ibaret olacak şekilde bilinmez. Ve görünürdeki maddi halleriyle düşünce-belirlenimleri idea bilgisini vermeye zaten elverişli değillerdir. Bunun için her şeyden önce, kendine özgü, anlamını değiştirecek bir konuşturma şekliyle elverişli hale getirilmelidir. Bu sorunun çözümüne bağlı olarak bu arada kuşkusuz onlara ne olduğunu göstermeye ve söylemeye öncelik verilmelidir. Bu, bir oranda Hegel'in tarzını, onu kendinde ve kendi için ele almasını ve değerlendirmesini haklı kılmaktadır: bizim idea bilgimizin açıklaması sürecinde düşünce-belirlenimlerinin ortaya çıkışının, ne tür bir dilsel ifade biçimiyle belirdiğinin vurgulanmamış olması gibi bir noksanlık, bunun karşısında ikincil durumdadır.

Ama bu, yine de karmaşık bir durumun yalnızca kabul edilebilir tarafıdır. Madalyonun öte yüzü cümleler üzerine: örneğin dilsel cümlenin spekülatif -olanı ifade etme yeteneğinde olmadığı belirtimi gibi birkaç lakonik (kısa ve öz) belirtimlerin bize pek bir yararının olmadığıdır. Bizim idea üzerine bilgimizin açıklaması konuşma biçiminde belirdiği sürece -ki felsefede bu her zaman böyledir- ortaya çıkan düşünce-belirlenimlerinin, kendi devinimini ve kendi devinimlerinin sonuçlarını, cümleler olan

dilsel ifadelerde kendini nasıl gosterdiğini sormaktan kendimizi alamıyoruz. Ne kadar çeşitli olurlarsa olsunlar, cumlelerin hepsi cok sayıda ve çeşitli esas parçaların bileşimi olma özelliğini taşırlar. Bizim konumuzda bana, özellikle J.L. Austin'ın söz edimi (rhetische Akte) adını verdiği şey acısından ayrımlanması önemli görunuyor. Çunku cumlelerde her zaman bir şeye, hatta birine ya da çok şeye dayanılmıştır ve bundan birsey -yuklemli bir ifade aracılığıyla- soylenmıstır. Bu dayanmanın daha inceden belirleyici anlamda bir referans mı olduğu şeklinde değerlendirmek gerektiği ya da gerekmediği farketmez, her ne olursa olsun, bu dayanmada soz konusu olanla belli bir tanısıklık varsayılmakta. O'na dayanılmaktadır ve hatta bir yuklemin ifadesinin anlamı olacak kadar, cok dayanılmaktadır, bunun ötesinde, eğer sav iceren cumle soz konusu ise ve ek koşullar saptanmamış ise, neye dayanılıyorsa onun varoluşu da varsayılmaktadır. Ve bir sav ifade eden dilsel cumlede yuklem ifadeleri mi geçiyor, yoksa (örn. ozdeşlik belirleyen) yuklemli bir ilişki bağının (Copula) edımı mi geliyor, her ne hal ise, sonuc degişmemekte, boylesi bir cumle aracılığıyla bir şey yuklemlenmektedir. Peki bu bilgi bize felsefenin tek nesnesini, felsefi tartışmada onu ismiyle anılabilen ve genelimli yuklemlere hazır olan tanıdık bir şey gibi değil de, ustelik belli bir tasarımla sunuyorsa eğer, bu koşullarda, bizim idea uzerine dolaysız bilgimizin düşuncebelirlenimlerinin de yardımıyla konuşan (dilsel) acıklaması nasıl ele alınmalıdır? Benim gozumde bu, teorik acıklamasını bekleyen ve Hegel'in onune konulması gereken esas sorudur. Benim gorebildiğim kadar ya Hegel'in kendi araclarıyla bu konuda ortalama soyle bir seyler soylenebilir: Bizim dolaysız bilgimizin acıklaması, birbirini izleyen cumleler şeklinde gerceklesmektedir ve bunun sonunda ancak tasarım, ilinti kuran konuşmanın (dilin), **artık duzeltim gerektirmeyen** bir muhatabıdır, ayrıca bu, muhatap olarak oyle bir bicimdedir ki, bu bicimin icerisinde kendisini tanır. Bu durum idea'nın -her ne kadar ilinti kuran konuşmanın (dilin) duzeltim gerektiren muhatabıysa da- başlangıctan beri muhatap olusunu dışlamaz. Kuşkusuz ilk once aşağıdaki anlamda, sona doğru gelişen butun cumlelerde belli düşuncebelirlenimleri, **kendi içeriklerinin görüntüsünü alırlar** ve ozne terimleriyle ifade edilirler, oysa başka düşuncebelirlenimleri bu icerıklerin bicimleri gorunuşunu alırlarken, cumle icerisinde yuklem deyimleri ya da yardımcı dil bicimleriyle ifade edilirler. Gerçekte ise "butun düşuncebelirlenimleri yalnızca bicimlerden ibarettir ve herhangi bir madde ya da ayrı ayrı nesneler karşısında bu haliyle onceldir (L I, 16.18.2); onlar oncel ve tanıdık varsayılan bir icerığın bicimleri değiller, tersine gerçek bir icerığı ilk olarak oluşturan bicimlerdir. Ama işte bu işlevi yerine getirmeksizin, böyle bir işleve sahip oldukları ve gerçek bir icerik oluşturabildikleri için, dilsel açıklamalarda kendi icerıklerı ve nesneleri olduğu gorunusunu kazanıyorlar ve hepsi birden, bizzat mutlak olanın kendisi ya da onun sonlanması olarak idea'nın da bir anlamda dışavuran gorunuşu (Vor-Schein) gibi bir şey olduğundan, belli bir haklılık temeline de sahiptir. Eğer bu "dışa vuran-gorunuş" olmasaydı, gosterme adılı olarak kullanılan, onları temsil eden terimler, idea'yı muhatap alamazlardı. Diğer yandan: Düşuncebelirlenimlerinin gerçekte ne oldukları, ki bir icerığı ilk sırada oluşturan salt bicimlerden ibarettir, onların her birinde once kanıtlanmalıdır. Ancak kanıtlama genel olarak duşuncebelirlenimlerinin doğası uzerine teorik bir açıklama surecinde değil, bizim idea uzerine dolaysız bilgimizin açıklamasının devamında gerçekleşir.

Bu surec icerisinde duşuncebelirlenimleri ve onları temsil eden dilsel kullanım cok çeşitli değişimlere uğrar. Ben yalnızca birkaçına değineceğim: Bir yanda, nesnel gorunuşle ortaya çıkan duşuncebelirlenimlerini temsil eden dilsel terimler, kendi anlamları icerisinde oylesine değişkeli olmalılar ki gorunuş kaybolmalı; aynı zamanda,

bu görünüşü alan bir düşüncebelirlenimının bir başkası karşısında kesin kararlılığını ve ayrımlılığını yitirmelidir, ve artık bu başka, bir özne-terminolojisi (Terminus) içerisinde onun dilsel ifadesinin izin verdiği bir görünüş altında ortaya çıkacaktır. Bir başka açıklaması, daha sonra her birini, görünüşte kendi içeriğine yalnızca çifter çifter kullanım bulabilen yeninin, artık gösterme adılı terimler halinde formüle edilebilmesine götürür, ta ki, onun da kendi içeriği olduğu görünüşü kaybolup, daha önceki ikisini kaynaştırıp, birleştiren ikinci düşüncebelirlenimi yerini yeni bir düşüncebelirlenimine terkedinceye kadar. Çok karmaşık olan bu sürecin, çok güç dilsel ifadesi içerisinde daha önceki, artık kaynaşıp, birleşen düşüncebelirlenimlerinin dilsel temsilcilerinin belirtici niteliklerini yitirmiş olmaları ve belirtme sifatı olarak kullanılabilen yüklemlere dönüşmüş olmalıdırlar.

Bütün bunların ayrı ayrı nasıl seyrettiği sorusundan daha çok burada bana daha önemli görünen problem şudur: düşüncebelirlenimlerinin devinimi ve devinim sonuçlarının, ortaya çıkışlarının "biçimsel" özellikleri, eğer bu biçimsel özellikler **üzerinde** konuşulmuyor da, bizzat idea'nın kendisi üzerinde, yani onu ortaya çıkartan-görünüşünü oluşturan düşüncebelirlenimleri söz konusuysa, hangi dilsel biçimlerde temsil edildiklerini açıklamaya izin veriyorlar mı? Korkarım bu hususa bir yanıt bulamadığımız sürece, diyalektiğin dilsel örneklemelerle anlatımının, eğer doğrudan büyüculuğun son kalıntıları değilse, safsatacılık olduğu şeklinde sürekli yeniden büyüyen kuşkuyu çürütmek mümkün olamayacaktır.

III. Büyük olasılıkla bu son söylenen, kendinin, ciddiye alınması gereken bir Hegel tartışmasının sonucu olduğunu ifade eden materyalist bir diyalektik için de üç aşağı beş yukarı -mutatis mutandis (gerekli değişikliklerle)- gerçerlidir. Bu olasılığa inandırıcılık kazandırmak mümkün. Ama bundan daha önemli olan başka bir şey var. Eğer Hegel felsefesinin, yukarıda sıralanan özgül özellikleri açıklandıkları biçimlerde değerlendirilmeliyseler, ve Hegel diyalektiğini özümseme denemesinde gözetilmesi gereken özgüllükleri temsil ediyorlarsa eğer, o halde bu özgüllüklerin değiştirilmesi lehinde ve aleyhinde olan şeyler nedir? Şu ya da bu değişiklikten ne kazanılacak ya da ne yitirilecektir? ! Yine idea'nın birciliğinden (Monismus der Idee) başlayalım. Eğer benim bu konudaki yargım doğru ise, elbette ki ona ait olan bakış açısından haraketle felsefe yapmamak yönünde karara vararak onu "reddetmek" mümkün. Fakat bu mutlaka, bu kararın Hegel programına karşı geçerli nedenlerle dayandığı, bu nedenlere başka, olası bir diyalektik tasarımın sunacağı avantajların eklendiği anlamına gelmeyebilir. Görebildiğim kadarıyla, materyalist bir diyalektik programın yanında, Hegelci olana yer **olmadığı** görüşüyle bu doğrultuda karar kılmış olan hiç kimsenin böylesi geçerli nedenleri yoktur. Örneğin Hegel diyalektiğinin bir çeşit mistik olduğu; biçim açısından "mistik-gizemsel" olduğu, çünkü kuruluşu itibarıyla soyutun bağımsızlaştırılması ile bağıntılı olduğu, halbuki soyut-olanın, somut esasların soyutlanması sonucunda kazanıldığı şeklinde getirilen tanıtlamalar yetersiz ve sakattır. Sanki bütün kavramlar, diyalektiğin betimlemesinde gerekli olanlar da dahil, Ampirizmin örneğin elma ve armut gibi algılanabilen nesneleri sınıflandırabilmeye yarayan kavramların oluşum şeklini düşündüğü biçimde teşekkül ettiği kesin kararlaştırılmış - tam olarak belirlenmiş gibi. Sanki kavramların nasıl ve ne biçimde **oluştukları** üzerinde karara varmış olmakla, kavramların içeriklerinde bağımsızlık olup olmadığına da karar verilmiş olacak gibi. Sanki pratik felsefe ile bağlantılı, somut algılanabilir olan ya da kuramsal kendilikler-mevcutluklar (Entitaeten) için tekil bilimlerin yerine geçtiklerinden başka bağımsızlık hakkı tanınabilecek tartışmaya

değer hiç bir tanık yokmuş gibi.

Bütün bunların, hiç değilse ciddi şekilde irdelenmesi, tartılması gerekir. Materyalist bir diyalektiğin savunucuları bu konuda bir tartışmaya girmedikleri sürece kendi diyalektik programlarında idealist bir diyalektik düşüncesi üzerine yargılardan kaçınırlarsa daha iyi ederler. Çünkü, belki de bu iki diyalektik varyantları arasında, kuramsal-pragmatik bir seçenek değil de, bunların anlamlı biçimde nasıl **bağlanabileceklerini** keşfetmek görevi duruyordu.

Fakat yukarıda ele aldığım idea'nın birciliği göreceli olduğundan, Hegel'in diyalektik programı dışında, başka bir diyalektiğin, salt Hegel'in diyalektik programı ile yüzleşme durumunda, bu programın savunucuları, Hegel programına karşı içeriği ayrıntılı bir eleştiriyi eksik bırakmadıkları için, kötü olamayacağı anlamına da gelmektedir.

Bu iki programın yarar ları ve zararları üzerine hazırlanacak herhangi bir bilanço, ikisi arasında, üstelik Hegel'den ayrılan program yönünde seçme hakkını kullanmak gerektiğini ortaya koyabilir. Bu konuda kanımızca bir kaç marjinal düşüncemiz, sorumuz var. Hegel'in idea nın birciliğinden feragat eden ve yerine, mesela maddenin birciliğini ya da varlık ve düşünmenin, kaldırılmayan sonucu, hatta belki de kaldırılamaz olan ikiliğini (Dualität) koyan bir diyalektik programdan ne kadar ne umulabilir? Bu seçeneğin Hegel'ci tasarım (konzept) karşısındaki avantajı herhalde diyalektiği tekil bilimlerin kendiliğine büyük oranda yaklaştırmış olmasıdır. Fakat terazinin diğer kefesindeki dezavantajlar, bu avantajdan daha ağır basıyor, özellikle de, pozisyonlar arasındaki, idea'nın birciliği'nin yerini alabilecek olası bir "ya da"yı bir bağ, rabıta haline getirecek denli keskinleştiren diyalektik materyalizmin diyalektiğinde durum böyledir. Böyle bir diyalektik tasarımı, **programında birci** olduğu halde, **uygulamasında** nolens volens (ister istemez) ikici (dualistisch) davrandığı için paradoksa düşmüyor mu? Diyalektiği salt bir betimleme olayına dönüştürmüş ve bundan dolayı onu dışsal bir gerekçelendirmeye muhtaç etmiş olmuyor mu? Oysa Hegel'in yöntemi elimize diyalektiği betimleme olanakları verdiği gibi, bu betimlemeyi **gerekçelendirme** olanaklarını da verir. Materyalist kuram artık daha gerekçelendirme için gerekli bir zorunluluk kavramına, ne sonuçsal, dolayısıyla dilmantıksal, ne de nedensel zorunluluk, öyle ki, -gerçeği de budur zaten - takdir ve kıymet bilmemezlik edemeyeceğimiz içsel bir zorunluluk kavramına izin veriyor mu? Bu diyalektik kuramıyla yapılacak bir çalışma, Hegel'in mantık tasarımıyla yapılan çalışma gibi- birbirine rakip ontoloji kuramları üzerinde eleştirel bir tartışmaya halen olanak veriyor mu? Eğer veriyorsa, o zaman böyle bir tasarımın herhangi birinden bir diğerine geçiş için neden ne olacaktır? Bu durumda bir ontoloji kuramının tutarlılığının ölçütü (Kriterien) ne olacaktır? En genel düşuncebelirlenimleri bu kuram içerisinde aslında ne tür bir ilişki içindedirler? Özellikle diyalektik olanın hangileri olduğunu belirleyecek belirlenimler nasıl bağıntı buluyorlar? Başka hiçbiri değil de, neden mutlaka materyalist diyalektikçiler tarafından öyle düzenli şekilde sıralananlar "diyalektik yasaları" belirtiyor olsun? Aslında, halen diyalektik yasalarını, diğer bütün bilimlerden ayrı bir disiplin halinde toparlamak için geçerli bir neden var mı? Bana öyle geliyor ki, bütün bu sorularda yatan tetikleyiciler, ikna gücüyle direnebilecek yanıtlar verebilmek oldukça zor olacaktır.

2. Eğer yalnızca idea'nın birciliği'nı atmakla kalmaz da, düşünme ve bütün düşuncebelirlenimlerinin birlik, bütünlüğü ile mutlak idea'nın arasındaki bağlamı, Hegel'e göre düşünce olan öğe kavramı içinde ele almaktan da vazgeçersek bir diyalektik denemesinden nasıl bir şey çıkar? Mesela düşünme ile bütün düşuncebelirlenim-

lerinin süreçsel birlik, bütünlüğünün **özdeşleştirilmesini** gerçekleştirebilmek için Hegel'in bu bağlamı, turün özgulluğune göre ayrıştırmasından vazgeçilebilir ve bu özdeşleştirmenin sonucu da, şu ya da bu biçimde, örneğin sosyalontolojik biçimde yorumlanabilir. Hegel'ın idea'nın birciliği'nden feragat editikten sonra, bu bana hiç de olanaksız görünmuyor. Fakat bu durumda diyalektik ne hale geliyor? Eğer idea'nın birciliği'nden feragat ediş ile düşunme ve varlığın ortadan kaldırılamayan ikiliği varsayımı birbirine bağlı ise, acaba o zaman diyalektik nasıl bir şekle giriyor? Öte yandan, düşunulmuş durumların diyalektiği savı gerekçesiz kalırken, bu durumda diyalektik kaçınılmaz olarak düşunmenin öznelliği olmuyor mu?

Hegel'in öğe kavramıyla ayrımladığı düşunme ile düşuncebelirlenimleri arasındaki bağlamın ayrımından, kuskusuz daha az orjinal bir başka iddia yararına da vazgeçilebilir; bu, örneğin şöyle bir iddia yararına olabilir: sözu edilen düşünce belirlenimleri varlığın ontolojik niteliklerinin ifade edilişleridir ve ifade edilen nitelikler de, tıpkı varlığın kendisi gibi, düşunmeden bağımsız, onun yalnızca "dissal" kavranışıdır, öyle ki, düşuncebelirlenimleri ile düşunme arasında -buna uygun olarak- yalnızca kontingent (dokunan-yakınlık) bir bağ vardır. "Nesnel" bir diyalektik savı bu tasarım çerçevesine uyardı; eğer kanıtlanabilseydi. Ama kendini nasıl kanıtlayabilir? Acaba salt tekil bilimlerin araştırma verilerine dayanarak mı kendini kanıtlamalıdır, bu verileri hiçbir yorumlamaya tabi kılmadan; üstelik de tekil bilimsel verilerin içinde bulunmayan ve bilim dallarının kendi anlayışı içinde taşınmayan ilkelere göre? Bu, ne bugünku mevcut bilim dalları bakımından ne de Aristoteles'ten bu yana bilim tarihi bakımından -tabii eğer diyalektik kavramının konuya uygulanımı bir **façon de parler** olacak denli esnekleştirilip gevşetilmeyecekse- akla uygun değildir. Oysa, eğer bilimsel verilerin diyalektik yorumunun ilkeleri, bilim dallarının kendisinden çıkartılmamışsa, o halde varsaydığımız bu koşullarda "nesnel" bir diyalektik olma iddiasının nasıl gerekçeklendirilebileceği sorusu açıkta kalmaktadır.

Düşuncebelirlenimleri herhangi bir mevcudun niteliksel özelliklerinin ifadesi olarak kabul edilirlerse, bu durumda Hegel'in diyalektiği mevcut varlığın durumlarından biri ya da bunlar üzerine önermelerin değil de, belirlenimlerin **ilk unsurlarından** biri biçiminde değerlendirmesinin nedeni de devreden çıkartılmış olacaktır. Materyalist bir diyalektik üzerine açıklanan görüşlerin pek çoğu, yazarının diyalektiği yalnızca bu değişmiş, anlamıyla anladığını göstermektedir. Böylelikle, yine Hegel'in "eski" metafizik ve günlük yaşama ait metafizik şeklinde değerlendirdiği varsayıma geri dönmüş oluyorlar. Hegel ile yüzleşme çerçevesinde bu geri dönüş bir gerekçeye dayanmalıdır ve bu gerekçe, söz konusu varsayım nedeniyle bir diyalektiğin belli başlı niteliksel özelliklerinin akla uygunluğuna dokunulmadığını göstermelidir, her ne kadar Hegel bu niteliksel özellikleri başka koşullarda önermiş olsa da; hiç değilse değiştirilmiş varsayıma uygun diyalektik-niteliklerinin de nasıl değiştirileceği betimlenmelidir. Bu gerekçelendirme, yapay ve Hegel felsefesinde yerilip reddedilen varsayımın sağduyu ile ve bilimlerin kendiliği ile bir uyuma soktuğunu da gösterebilir. Ama bu uyum, bir diyalektiğin başarılı bir bilimsel eleştiri ve yorumsal açıklama yapabilme yeteneği bakımından geçekten yararlı mıdır?

3. Elbette ki Hegel'in, benim üçüncü madde olarak aldığım, diyalektiğin öncelikle düşuncebelirlenimlerinin devinimi ve devinim öğretisi olduğu yolundaki kanısından uzak durulabilir. Ama işte bu kanı, idea'nın birciliği'nin akla yakınlığının uzantısı olduğuna göre, onunla birlikte bunu da ortadan kaldırmak bile akla yakın geliyor. Peki o zaman hangi anlamda diyalektikten bahsedilebilecektir? Artık bir diyalektik kuramına daha ne gerek kalır? Bizi, bir diyalektik kuramı oluşturmaya yönelten, bi-

limsel araştırma sürecindeki ve bilimsel bilgiyi betimlemeye has özgülükler midir? Böyle olabilir, ve ayrımlı çalışılmış bir diyalektik araştırma hiç kuşkusuz küçümsemeyi hakedecek bir şey değildir.

Tahminime göre Marx'ın "Kapital"i bu konuda Hegel felsefesine oranla daha fazla ipucu içermektedir. Peki ama, eğer diyalektik, yalnızca sorunsal çelişkilerin aydınlatılması için kullanılacak bir araç şeklinde değil de, Marx'ın kapital teorisi gibi, tekil bilimsel araştırma sonuçlarının dokusunu işleyip, onun eleştirisiyle bir bağ yaratan, karmaşık kuramların anlatım yöntemi ve yöntem öğretisi şeklinde tasarlanırsa ve böylesi kuramlarda yaratılanı aşılabilir olarak sunar ve yargılarsa ne olacak? Bunun için, açıktır ki böyle bir eleştirinin düzgüsel (normatiyen) temelinin haklı gösterilmesi gereklidir. Materyalist bir diyalektik çerçevesinde ben, bunun için elverişli koşullar göremiyorum. Ayrıca Marx'ın betimleme diyalektiği gibi karmaşık bir bünyenin dahi açıklamaya katkıda bulunamadığı temel felsefi sorular vardır, çünkü bu sorular hiçbir zaman tekil bilimlerin araştırma sorunsalı kapsamına girmezler. Felsefe, kendi geleneğinden hareketle ve yaşamın gereksinmelerine yöneliş içerisinde görülmelidir. Örneğin aşağıdaki sorular Hegel'e göre bu nitelikte sorulardır:

-Mutlak-olanı idrak etmek mümkün mü, nasıl,

-Metafizik evrenbilimin çelişkileri nasıl çözülebilirler,

-Bilinç ve kendinin bilinci kavramları, kendi tabiiliğimize göre nasıl açıklanabilirler;

-Özgürlüğün sınırlanması şeklinde düşünülmeye mahkum olmayacak bir hukuk kavramının nasıl bir yapıda olması gerekir

-Kendimizi özgür ve ahlaki ilişkiler içinde yaşayan, özgürlüklerinin içsel yasalarına göre dünyalarını oluşturup, biçimlendirmek durumundaki kişiler olarak düşünebileceğimiz türde kavramlarla çağdaş bilimlerin verileri ve bunlar içinde şekillenen dünya imgesi nasıl iletilebilir.

Ben, bugün bu soruları kullanılamaz kıldıracak hiçbir gerekçe bilmiyorum. Ama oldukça emin olduğum bir şey varsa, bir diyalektiğin bunların verimli şekilde işlenmesine katkıda bulunabilmesi için zamanımızın metafizik düşmanı, ayrıntıcı, şüpheci ve bilimselci felsefe akımlarını boylu boyunca geçmek zorunda olduğudur. Bu nedenle ben, spekulatif olmayan diyalektik kuramlarının karşısına Hegel'in spekulatif diyalektik programını, diğerlerinin dışında, onları vadsiyan bir seçenek olarak getirilmesini, bunlar arasında, eğer bir için olmazsa diğeri yönünde, ama mutlaka Hegelci kurama karşı seçme hakkının kullanılması gereğini pek anlamlı bulmuyorum.

*"in seinem Element sein" "durumundan memnun" ya da "en iyi bildiği sahada olmak" gibi anlamlarda kullanılan bir deyim.

**"Medium" ya da çoğul halinde "Medien": Medyum olarak bildiğimiz, gerçeklik ile ruhlar alemi arasında, sözümona aracılık yapma yeteneği olan bir insan, ya da fizik terimi olarak: Etkilerin taşıyıcı özdeki. Sonuç olarak "ortadaki aracı" anlamındadır. (ç.n.)

KAYNAK:

Dialektik -Beitraege zu Philosophie und Wissenchaften, Hrsg. Bernhard Heidtmann, Hans Heinz Holz, Hans Jörg Sandkühler, Pahl- Rugenstein Verlag, Köln 1981

kant'ın kategoriler tabelasına hegel'in eleştirisinin diyalektik materyalizm açısından değerlendirilmesi

jindrich zeleny - petr kotatko
almancadan çeviren: ömer tulgan

Kant'ın kategorilerin tümdengelimi ve kategoriler tabelası üzerine Hegel'in eleştirisini biz daha geniş bir tarihsel bağlam içinde, sabit kategoriler üzerine kurulu bir düşünme tarzından, kategorileri (Engels'in sözüyle) "akışkan" olan diyalektik - materyalist düşünme tarzına giden yol üzerindeki önemli bir ara aşama olarak anlıyoruz. Materyalist açıdan bakarsak bu hareket son iki yüzyıldaki toplumsal gelişmenin, gerçi ikincil, ama önemli ve vazgeçilmez bir momentini oluşturuyor. Aşağıdaki satırlarda düşünme biçimlerinin diyalektik-materyalist anlamda tarihselleştirilmesi dediğimiz şeyle, Hegel'in bu alandaki katkısı arasındaki ilişkiyi karakterize etmeye çalışacağız.

Burada kullandığımız tarihselleştirme kavramı bizce diyalektik-materyalist düşünme tarzının en önemli (onu örneğin Newton'un ve Locke'nın rasyonellik tiplerinden ayıran) özelliklerinden biridir ve kısaca şöyle karakterize edilebilir: Söz konusu olan iki yanlı bir tarihselleştirmedir - bir yandan tüm varlık ve düşünme biçimlerinin süreç olarak anlaşılması anlamında, bir yandan da düşünmenin ve insan olmanın pratik tarihsel-toplumsal özünü hesaba katma anlamında.

Kant'ta kategorilerin, tamalgı'nın transendental birliğinin tümdengelimsel türevi olması, düşünme biçimlerinin belirttiğimiz anlamda tarihselleştirilmesi yolunda kuşkusuz önemli bir rol oynadı.

Tamalgı'nın, asli bireşimsel birliği düşüncesine Hegel büyük bir değer vardi: Nesnelerin ve genellikle nesnelliğin düşünme faaliyetinin bir ürünü olarak kavranması, ve bilincin üretken aktifliği çerçevesinde özne ile nesnenin sabit karşıt konumunun aşılması, Hegel'e göre mutlak kavram felsefesinin bir ön basamağını oluşturuyordu. Bu açıdan Hegel için Kant, düşünmenin kendini kendinden hareketle belirlediği ve kendini -vazetmenin, oluşun süreçselliğinin temel varlık türlerinden biri olduğu yo-

lundaki ilkeyi ilk bulan insandır. Kant'taki tamalgı'nın asli-bireşimsel birliği, kategoriler sisteminin aranan ilkesinin sabit bir ilke ya da sabit bir sınıflandırma değil, bir kendini-vazetme süreci olduğu yolundaki buluşun nüvesi olarak görülüyor. Kant'ın, tamalgı'nın asli-bireşimsel birliğini "yargılardaki değişik kavramların birliğinin, dolayısıyla anlık'ın (Verstand) olanaklılığının temeltaşı" olarak görmesiyle ilgili olarak Hegel şunu söyleyebiliyordu: Burada kurgu (spekülasyon) ilkesi dile getiriliyor, burada Kant anlık'ı us'a (Vernunft) göre ele alıyor (transendental diyalektikte ise Kant, us'u anlık'a göre ele alacaktır): Burada dolaylı olarak ana çizgileri çizilen şeyi yalnızca ardıcıllıkla sonuna dek götürmek, ve kategoriler ve aralarındaki ilişkiler üzerine, kategoriler kuramının temelinde baştan sona kendi kendini vazeden bir şeyi gören böylesi bir anlayışı daha da geliştirmek gerekiyor, o kadar.

Hegel şunları söylüyor bu konuda: "Tamalgı'nın bu asli bireşimi, kurgusal (spekulatif) gelişmenin en derin ilkelerinden biridir: onda kavramın doğasını gerçekten anlamanın başlangıcı vardır, ve o, her tür içi boş özdeşliğin, ya da kendi içinde bir sentez olmayan soyut genelliğin tam karşıtıdır." Bu bağlamda "Mantık Bilimi"nde Hegel'in Jacobi'yi söz konusu bireşimi yüzeysel olarak anladığı için eleştirdiği yer özellikle karakteristiktir. Hegel şöyle yazar: "Ilgi konusu olan bireşim, önceden mevcut belirlenmelerin yüzeysel bir bağlantısı olarak alınmamalıdır..." Burada söz konusu olan, "içkin (immanent) bireşimdir, apriori bireşimdir - farklıların kendinde ve kendi için olan birliği. Varlığın ve hiçliğin bu içkin bireşimi oluş'tur; ama bireşime en yakın olan anlam, yüzeysel olarak birbirine karşıt mevcutların yüzeysel şekilde biraraya getirilmesi olduğu için, bireşim adı, bireşimsel birlik adı haklı olarak kullanılmaz olmuştur."[2]

Öte yandan Kant'ın görüşünde, tamalgısal bireşimin her şeyi kapsayan ve her şeyi temellendiren bir ilke olmadığını da görmek önemlidir. Tersine, bireşimin tüm önemli görünüşlerinde, Kant'ta, bireşimin yalnızca önkoşulu kabul edilen, ama aynı zamanda onun bir ürünü olarak görülmeyen belirli sabit momentler kalmaktadır. Bireşimin hareket şeması dışında kalan tüm bu faktörlerin, değişik açılardan, Hegel'in eleştirilerine konu olmaları ilginçtir.

Elbette en başta, burada bir bakıma bireşimin duyusal malzemesince temsil edilen kendinde-şey'dir söz konusu olan. Ama bu malzeme, kendinde-şey'i, herhangi bir şekilde belirlemeksizin, sadece varoluşuna işaret eden bir belirti (indis) olarak temsil etmektedir. Ve aynı zamanda bu malzemeye uygulanan bireşimin hiçbir ürününden de kendinde-şey'e varılamamaktadır; herşey bir yana, kategoriler kendinde-şey'lere uygulanamayacağı için böyledir bu.

Sisteminde her şeyin kendiliğinden hareketin hem momenti, hem de ürünü olduğu Hegel, bu kendinde-şey'i, Kant'ın felsefesinin sınırlarını gösteren ve paradokslar taşıyan yapay bir teorik düşünce ürünü olarak değerlendirir.[3]

Başka bir bağlamda da Hegel, Kant'ın kendinde-şey'ini "soyut özdeşlik" ve "karşıt konumun içeriksiz kalıbı" olarak niteler.[4]

Bu söylenenlerden çıkarak, bireşimde varsayılan ve üretilmeyen ikinci faktör olarak "duyusal madde"nin adı verilebilir. Kant'ta bir şey daha eklenir buna: Deneyim edinmenin gerçek gelişme çizgisi -ve bunun sonucunda da deneyim dünyasının somut yapısı- verili olan duyusal maddeye, ve bu da duyularımızın aldığı uyarımlara bağlıdır. Bu uyarımlarda belirli verili bir düzenlilik olmazsa, bireşim olanaksız olurdu. Bu düzenlilik ise bireşimin apriori ilkelerinden (ya da sezi biçimlerinden) türetilemez: Tersine, bu düzenlilik onların uygulanabilirliğini icap ettirir. Başka biçimde söylersek, kategoriler bilincin bireşimleştirici faaliyetinin yalnızca birkaç biçimsel ko-

şulunu belirler: içerik (duyu nitelikleri) bu faaliyetin içine dışardan, ve hatta verili bir düzen içinde -bu faaliyetin urunu olmayan bir duzen içinde- gelir.

Tamalgısal bireşimı Kant'ın yorumlayışının buraya kadar ele alınan iki gorunuşunde belli materyalist motifler bulmak kuşkusuz olanaklıdır; ama burada aynı zamanda hem kendinde- varlık ile bizim-için-varlığın, hem de bilginin biçimi ile içeriğinin katı karşıt konumlarını da buluyoruz, ki bu son ikisi birbirinden tumuyle farklı kaynaklardan gelmekte, biçim değişmez ve hareketsiz bir aprıorı olarak kabul edilmektedir.

Hegel, kategorileri bilginin içi boş kalıpları ve çıplak koşulları olarak alan goruşu kesınlikle reddeder. Ona gore kategorilerin mantıkı belirlenmeleri aynı zamanda kendi icerıklerını de olustururlar; bu belirlenmeler hareketli bir şey olarak anlaşılmaktadır burada. Kategoriler, mantıkı dusunceyı gelişmesi içinde varsayan belirlenmeleri ve bir ust duzeyde (dış uyarımlarla değil icsel bir zorunlulukla) daha somut belirlenmelere giden belirlenmeleri ifade ederler. Doganın duyularca sezilebilen tüm çeşitliliği de bu gelismenin ilerlemesiyle ortaya çıkar[5].

Uçuncusu, biz kategorilerin kendilerini de -tamalgısal bıresımın bir urunu değil, onun aprıorı verili bir koşulu olarak anlasılmaları anlamında- tamalgısal bireşimin sabit bir momenti diye adlandırabiliriz. Bu kategorilerin mantıkı belirlenmelerinin Kant'ta temellendirilememesi buna bağlıdır. Transendental tumdengelim denen şeyde, bunların bireşim içindeki mantıkı işlevi ancak genel olarak açıklanmaktadır. Tek tek kategorilerin belirlenmeleri ve sıralanışları birkaç değişiklik dışında geleneksel yargı-tabelasından aktarılmıştır.

Hegel'e göre "Kant felsefesi, kategorileri **arayıp bulmada** işin kolayına kaçmıştır,"[6] çunku kategoriler yalnızca "ampirik" olarak genel mantıktan aktarılmıştır, "ustelik bunlar, anlatım kaynakları açasından alınırsa tumuyle eksiktirler de"[7]. Öyle ise Kant'ın kategoriler tabelasındaki sistematık eksıksızlık de doğallıkla sırf bir dış görünüş olmaktadır Hegel için.

Kant'ın, tamalgısal bireşimi yorumlayışına karşı Hegel'in itirazlarından pek çoğu şu yargıda ozetlenmektedir - burada kategoriler "kendinde ve kendisi - için değil", öncelikle "salt oznel mi, yoksa nesnel mi oldukları acısından ele alınmaktadırlar".[8] Kant bu bakımdan ozne ve nesnenin katı karşıt konumu gorusunde ısrar etmektedir. Her ne kadar bu, bireşimin surecsel şemasında aşılırsa da (ki Hegel bu anlamda Kant'ın bu düşuncesinde "tüm kurguların ilkesini" gormektedir), Kant aynı karşıt konumu, bireşimi nesnel bir etkinlik, onun biçimlerini (kategorileri) de kendinde-şeyi tanımaya elverişli olmayan oznel kavramlar olarak yorumlarken de yineler. Bu ozne-nesne-karşıt konumu, fenomen ile kendinde-şey arasındaki sabit karşıtlıkta ifadesini bulur. Ve Kant kategorilerin nesnelliğinden, onların zorunlu ve genel oldukları, usetlık bılgıde zorunluluğun ve genelliğin (ve bu anlamda nesnelliğin de) kaynağı oldukları anlamında sozettiği zaman, fenomenolojık olarak indirgenmiş bir nesnellik kavramıdır soz konusu olan; bu ise doyuruculuktan tumuyle uzaktır Hegel için.

Daha önce belirtildiği gibi, Hegel, Kant'ta somut mantıkı belginlikleri içinde kategorilerin zorunluluklarını bile tumuyle temelsiz diye değerlendirir. Işte bu noktada guçlük de, Kant'ın kategorileri "kategori olarak" değil, sadece nesnellikleri ya da oznellikleri açısından incelemesinde yatmaktadır; yani, "soyut, hepsinde aynı olan ben'le bağıntısına bakılmadan, bizzat kendilerinin ne oldukları" araştırılmamış ve "birbirleri karşısındaki belginlikleri ve birbirleriyle olan ilişkileri gozlem konusu yapılmamıştır."[9] Hegel düşunme -belirlenmelerini "salt boylesi belirlenmeler" olarak incelediği zaman (ki onda bu, mutlak idealist bir yorum bulmaktadır), bunlar ona

zorunlu mantıki bağlamlar içinde görünürler -öyle ki, bundan kimi belirlenmelerin diğerlerine dönüştüğü, bu yenilerin öncekileri geliştirdiği, bu yüzden de içerikçe daha zengin, daha somut, daha doğru olduğu zincirleme gelişmeler doğar. Bu mantıki süreç aynı zamanda kendi öğelerini, yani zincirin halkaları olan kategorileri de temellendirecekti.

Hegel'in tüm bu noktalardaki Kant'a yönelik eleştirisinde iki yan açıkça görülmektedir: Birinci yan, gerçekliğin daha radikal bir süreçsel kavranışına, kendi-kendini-biçimlendirmenin her şeyi kapsayan ilkesinde ifadesini bulan bir geçiş oluşturmaktadır. Hegel'de bu, Kant'ın görüşündeki materyalist momentlerin ortadan kaldırılmasına bağlanmaktadır, çünkü bu kendi-kendini-biçimlendirme mutlak idenin hareketi olarak kabul edilmektedir: Bu koşulda bu kendi-kendini-biçimlendirme sürecinin evrensel, her şeyi kapsayan karakteri aynı zamanda mutlak idealizm anlamına da gelmektedir. Hegel'de bu iki momentin birbiriyle dolaysız bağlandığı apaçık ortadadır. Ama bu bağlanmanın hiç de zorunlu olmadığı da açıktır; bu yalnız gerçekliğin diyalektik-materyalist yorumunda değil, felsefenin daha eski tarihinde de kendini göstermektedir.

Hegel'ın tüm düşünme -belirlenmelerinin akışkan doğasını vurgulayan görüşü aslında henüz tarihselleştirme değildi. Ama tarihselleştirmeyle belli bir ilgisi de vardı -tarihselleştirmenin ters, bu yüzden de aldatıcı bir türüydü bu: ve bu özelliğiyle de gelecekteki diyalektik-materyalist tarihselleştirme için zengin teorik malzeme hazırlıyordu.

Bu karakterlştiği gerekçelendirmeden önce, terimlerle ilgili bir kenar notu düşelim: Düşünme kalıplarının diyalektik-materyalist akışkanlaştırılmasını düşünme kalıplarının tarihselleştirilmesi olarak adlandırmak, ancak "tarihsellik" salt olgusallık anlamında (Kant öncesi metafizik, ya da yaşam felsefesindeki "Historizität" anlamında vb.) kullanılmıyorsa haklılık kazanır. Düşünme kalıplarının tarihselleştirilmesinden söz ettiğimiz zaman biz bununla, örneğin Marx ve Engels'in doğa ve insanlığın tarihinden tek bir gerçeklik olarak söz etmeleri anlamında bir tarihsellik kavramını kastediyoruz. Öyle ise bu anlamda tarihselleştirmek, gerçek olayların gelişme bütünlüğüne bağlamak demektir; burada doğa ve toplum tarihinin mekan-zaman süreci, düşünme kalıplarının hareket ve yapısının temeltaşı olarak kabul edilmektedir.

Hegel için doğa ve toplumun mekan-zamansal tarihsel süreci, asli (kaynak, çıkış noktası oluşturan) bir şey değil, türetilmiş bir şeydi. Hegel reel tarihsel sürecin üreticisi olarak, gerçeklikte birincil düşünce-dışı tarihsel sürecin türetilmiş bir ürünü olan şeyi görüyordu. [1] Hegel'de tüm düşünme kalıpları her şeyden önce "ide'deki tarihin", yani "katıksız us'un diyalektik hareketinde yansıyan tarihin"[2] momentleridirler. Hegel'in bu "katıksız" us'u -kişisel olmayan, ebedi, bireylerden ayrılmış bir us'tur bu -sonuçta tanrısal us'un bir türünden başka bir şey değildir. Hegel'in mutlak yönteminde kategoriler her şeyin mutlak temeltaşıdır, [3] oysa diyalektik-materyalist tarihselleştirmede ise tüm düşünme kalıpları insan yaşamının momentleridir ve en temel düzeyde maddi hareketin bir yansısı, daha üst ve soyut düzeylerde ise aynı zamanda maddi hareketin ideel yansıtma biçimlerinin düşünsel açıdan işlenmesinin ürünüdür (demek yansıtmanın yansıtmasıdır). Ancak bu önemli farklılığın tümüyle tanınması koşuluyla, hem idealist, hem de materyalist diyalektik, tüm düşünme kalıplarının oluşun momentleri oldukları yargısında birleşirler[4] -en aslı, değişmezliğin daha aslı varsayılabilecek durumlarından türetilemeyen bir varlık türü olan, ve varlık ile düşünmenin durağan biçimlerini kendi alt momentleri olarak içeren oluşun.

Hegel'in kategorileri akışkanlaştırması, Kant'ın tamalgı'nın asli bireşimsel birliği

düşuncesinde kendi başlangıcını ve nüvesini görür. Hegel'in, diyalektik metodun Kant'taki kategorilerin tümdengelimine bağlaması üzerine görüşünün mistifikasyondan kurtarılması, farklı bir yaklaşımı öngörür; her şeyden önce varlığın süreçsel yorumu yönünde bir adım olarak Kant'ın görüşünün ilerici rolünü değerlendirir, ama aynı zamanda bu adımın, her şeyin mutlak idealist yorumuna ayrılmazlıkla bağlı olduğu varsayımına karşı çıkar.[15] Materyalist diyalektik Kant'ın bu görüşünü tüm varlık ve düşünmenin karşıtlıkların süreçsel birliği yönünde, yani temel biçimi soyut özdeşlik değil somut özdeşlik, soyut genel (ve soyut tekil) değil somut genel olan bir düşunce yönünde, önemli bir adım -en yüksek yöntemsel ölçütü "özgün nesnenin özgün mantığını"[16] aramak olan bir düşünme yönünde bir adım olarak görür; burada "özgün nesneler", dünyanın hareketli bütünlüğünün, birliği maddeselliğinde yatan öğeleri olarak anlaşılmalıdır. Kapitalist ekonomik formasyondan komünist formasyona devrimci geçişin zorunlu bir momenti olan bovlesi bir diyalektik gelişme düşuncesine geçiş materyalizmin, yani düşunce dışı realitenin bağımsız, temel ve düşünmeye karşı birincil varlığını kendine temeltaşı edinen felsefenin geliştirilmesiyle sağlandı. Anlaşılabilir ki bu bağlamda Kant'ın tamalığının aslı -bireşimsel birliği düşuncesi Hegel'in kurgusal idealist çözumunde aldığı, diyalektik us'un teorik temel kaynağı olma ayrıcalıklı konumunu yitirmektedir. Buna karşılık düşünme kalıplarının diyalektik-materyalist tarihselleştirilmesinin öncül tarihçesi açısından Kant'ın başka bir görüşü, materyalizme ve materyalist doğabilimine yakınlığından ötürü kurgusal idealist Hegel'in gözunde hakettiğince değerlendirilememiş olan bir görüşü önemle öne çıkmaktadır: Evrenin gelişmesi üzerine Kant'ın varsayımı.

Düşunme kalıplarının tarihsel karakterini (diyalektik-materyalist tarihselleştirme anlamında) vatınızca bunların temsil ettikleri realitenin sürecsel karakteriyle değil de, aynı zamanda düşunme kalıplarının toplumsal-pratik temeline oturtulmasıyla da bağlamak istiyorsak, bazı basitleştirmeleri reddetmek zorundayız. Her şeyden önce tarihsel gelişmeye bağlanmanın tüm kategoriler için tek ve aynı biçimli olduğu varsayımından hareket edemeyiz. Bundan, örneğin, Marx'ın, ekonomi-politik kategorilerinin tarihsel olduğu özgül biçimlerdeki analizlerinin basitçe genelleştirilip mantık kategorilerine uygulanamayacağı çıkar. Tersine, burada önemli farklılıklarla karşılaşılır. Birinci turden kategoriler kural olarak sonlu, geçici, toplumsal gelişmenin belirli bir dönemine geçici ilişkilerle bağlı olmalarından ötürü de tarihseldirler. Ikinci türden olanlar, yani mantıki kategoriler, örneğin "oluş", ya da "soyut özdeşlik" ve "somut özdeşlik" ise gerçi geçici değildirler ama, yine de tarihsel gelişmenin teorik ifadelerdirler. Ne kadar sürekli değişim içinde bulunsa da geçici olmayan tek gerçekliğin, dünya sürecinin değişik yanlarını, momentlerini ele alır bu kategoriler.

Bu ve benzeri mantık kategorileri gerçi geçici değildirler, ama değişkendirler. İnsanlık kültürünün bilincine çıkışlarının tarihsel bir süreç olduğu anlamında da tarihsel bir karakterleri vardır bunların; mantık, felsefe ve genel olarak bilim tarihi , ayrıca tarihte rasyonelliğin değişik tarihsel tiplerinin mevcudiyeti buna tanıklık etmektedir.

Bu anlayış tarzı bize Marx'ın, bilimi " kendi soyut özü içindeki genel tarihsel gelişmenin ürünü"[17] diye tanımlamasıyla uyum içinde görünüyor. Ama buradaki "genel tarihsel gelişme" ifadesi, doğa ve toplum tarihinin tecessümü şeklinde anlaşılmalıdır.

NOTLAR:

1. Bkz. G.W.F.Hegel, **Werke**, c.6, s.260 ve devamı.
2. G.W.F.Hegel, **Werke**, c.5, s.100.
3. Bkz. G.W.F.Hegel, **Werke**, c.5, s.59 ve devamı.
4. G.W F.Hegel, **Jenaer Schriften**, yayımlayan G.Irrlitz, Berlin 1972, s.3.
5. Kant eleştirisinin bu yönünü Hegel örneğin şöyle dile getirir: "Kategorilerin kendileri için içeriksiz olduklarını ileri sürmek, en azından bunların belirlenmiş olduklarını, içerikleri olduklarını öne sürmek kadar temelsizdir. Kategorilerin içeriği gerçi duyumsal olarak algılanabilen, mekan-zamansal bir içerik değildir, ancak bunu onun bir eksiği olarak değil, bir avantajı olarak görmek gerekir." (G.W.F.Hegel, **Samtliche Werke**, yayımlayan H.Glockner, Stuttgart 1927. Bundan sonra yalnız "G.W.F.Hegel, Samtliche Werke" diye belirtilecektir), c.8, s.132.
   Ve devamla: "Burada şuna da işaret etmek gerekir, kategorilerin kendileri için içeriksiz oldukları savının şu anlamda doğru bir anlamı vardır ki, onda ve onun bütünlüğünde (mantıki ide'de) kalmamak, doğanın ve tinin (Geist) reel alanlarına ilerlemek gerekir, ama buradaki ilerlemeyi sanki bunun sonucunda mantıki ide ve dışarıdan ona yabancı bir içerik veriliyormuş gibi değil, şu şekilde anlamak gerekir: mantıki ide'yi doğa ve tin olma yönünde belirleyen ve geliştiren, onun kendi etkinliğidir." Age.
6. G.W.F.Hegel, **Samtliche Werke**, c.8, s.128.
7. G.W.F.Hegel, **Samtliche Werke**, c.6, s.45.
8. G.W.F.Hegel, **Samtliche Werke**, c.8, s.125.
9. G.W.F.Hegel, **Werke**, c.5, s.60.
10. Aristoteles dünyanın mutlak idealist yorumundan kuşkusuz fersah fersah uzaktı, ama yine de Engels'in belirttiği gibi, Hegel'den önce kategorilerin akışkan doğası üzerine en büyük katkıyı yapan filozof o oldu. Ama Aristoteles'in bu konudaki görüşlerini onun "Kategoriler" kitabında değil, hele Porphyrios'un bu yapıta önsöz "Giriş"inde hiç değil, ama "Metafizik"te, "Ruh üzerine" isimli yazıda ve diğer yerlerde bulabilirsiniz.
11. Hegel'de de "Historia" terimi hâlâ öncelikle gelişmenin iç bağlantılarını anlamadan olgusal sürecin anlatılması anlamındadır. (Bkz. G.W.F.Hegel, **Samtliche Werke**, c.6, paragraf 16 vb.)
12. Bkz. K.Marx - F.Engels, **Werke**, c.3, s.49, 83, 121 vb.
13. K.Marx - F.Engels, **Werke**, c.4, s.135.
14. G.W.F.Hegel, **Samtliche Werke**, c.6, p.17: "İçeriği açısından mantıktan düşüncenin belirlenmişlikleri kendinde ve kendisi için incelenirler. -Böylece onlar somut katıksız düşünceler, yani her şeyin kendinde ve kendisi için varolan temelinin değerini ve anlamını taşıyan kavramlardırlar."
15. Hegel "oluş" kategorisini tüm diğer mantıki belirlenmişliklerin de temelini oluşturan ilk hakikat olarak kabul eder. (G.W.F.Hegel, **Werke**, c.6, s.83 ve dev., s.111 ve dev.)
16. Bkz. K.Marx - F.Engels, **Werke**, c.1, s.296.
17. K.Marx - F.Engels, **Werke**, c.26, s.257.

KAYNAK:

Pflicht der Vernunft -Das Spannungsfeld van Vernunft, Mensch und Geschichte, Hrsg. H.Hörz-G.Krober- K.H.Schöneburg, Akademie- Verlag Berlin 1987

hegel'in ahlâk teorisi

gerd irrlitz
almancadan çeviren. sargut şolçun

1 MODERN DUNYANIN ONYARGILI IFADESI OLARAK AHLÂKLILIK

Hegel, Estetik Dersinin girişinde, Kant'ın ve Fichte nin etik öğretisini, tamamen burjuva-modern çağa özgü ahlâk sorunsalının ifadesi diye açıklamaktadır. Ahlâk, basit bir erdem, bir töreselilik değil, göreve yönelik düşünce ve yalnızca bu bilinçten doğan eylemdir. Burjuva çağının insanında yasa, kendi zıddını, bencil çıkarlarda ve bu çıkarların üzerinde düşünülmeyen onaysızlığı nedeniyle tutkular diye adlandırılan istek ve eğilimlerde bulur. Eylem, "bir yandan yalnızca özgürce yükümlülüğe inanma ve bir de özel iradenin, doğa, güdülerin, eğilimlerin ve tutkuların yenilmesi sayesinde" vs. ahlâkî olur. Hegel, teorisinin temelinde Kant'ın ve Fichte'nın ahlâk anlayışını korumuş; ancak, ahlâkî davranışı, insanın genel toplumsal davranışı içinde sınırlı bir momente bağlamıştır. Yine Hegel, transendental felsefenin "ahlâkî dünya görüşü"nü, modern burjuva toplumuna özgü sorunların üstesinden gelmek isteyen bir felsefî teorinin tipik ve yetersiz bir aşaması olarak eleştirmektedir. Ona göre ahlâklılık, modern toplumun özgün bir karakteristiğidir -ki, bu toplum, kendi deyimiyle, bireylerin atomize olması, burjuva ve yurttaş diye ayrılmasıyla belirgindir. "Giriş Dersleri"nde, "Yunanlıların güzel yurtseverliği"nin böyle bir parçalanmayı tanımadığını bildirir.[2] Bu yüzden, Yunanlıların etik öğretisi, düşünce etiği olmamıştır, Sokrates'ten önceki Atinalılar, ahlâkî değil, töresel insanlardır.[3] Ahlâkî bakış, Hegel'e göre tamamen burjuva toplumunda oluşturulmuştur. Toplum burada ilk kez, kendiliğinden gibi görünen egoist çıkarların dışsal gerçekleştirme alanı haline gelmektedir. Davranışın bireysel çıkarı aşan toplumsal boyutu -bu meyanda: başkasının benim için değil de, yine o başkası uğruna dikkate alınması; kendi bütünlüğümün, başkalarının nezdinde başarılı olmam için değil de, kendim uğruna

korunması- işte bu boyut, öznedeki saf içsellik alanı dahilinde, bireyin fazladan hünerli düşüncesi olarak ortaya çıkmaktadır. Hegel ahlâkı burjuva bireyin, eyleminin toplumsal karakterini doğrudan ve bilinçli tayin etmesinin imkânsızlığının (iki anlamda) belirtisi olarak ele alıyor. Bunlardan ilki, yerine getirilmesi **gereken** dışsal görevlerden ibaret bir kutle olarak fetişleştirilmiştir. İkincisi, modern olanın antik olan karşısındaki ilerlemişliği biçiminde ortaya çıkar; bu ikinci anlamda, tek insan, özgür kararı olması nedeniyle eylemini kendi sorumluluğu olarak bilir. Transendental idealizmin etik öğretisi, eylemin bireysel ve total toplumsal momenti arasındaki zıtlığı, bireysel çıkarlarla ahlâkî görevin çatışması diye formüle etmektedir. Bu çelişkinin öznenin iç dünyasında yansıması, sistemin moral alanını oluşturur. Hegel, transendental etikte ahlâkî ilişkinin mutlak toplumsal ilişki halinde saptanmasını eleştirirken, bu etiği aynı zamanda, burjuva toplumunun insanının moral bakımdan parçalanmasının formülü olarak da -bu parçalanma açısından- eleştirmektedir.

Tarihî silsile, Hegel'in nesnel "Geist" (Tin) düzenlemesine bir dereceye kadar uymuştur: Hukuk-Roma, ahlâklılık-Ortaçağ ve burjuva toplumu, töresellik-meşrutî devletçe örgütlenmiş burjuva toplumu. Hegel'in felsefesi, burjuva toplumunun bir aşamasının teorisi dive kabul edilmektedir; bu teori, töresel dünyanın "atomizm"ini, onun farklı unsurlarının (hukuk, politika, ekonomi, sanat, din) organik bir sentezi olarak ortadan kaldırmaktadır. Bu, Antik dünyanın Yeniçağ ruhuyla yeniden kurulmasıdır gerçekte. Ahlâkilik bu yüzden, toplumsal durumun mutlak ölçeği olarak Kant ve Fichte'de sahip bulunduğu ayrıcalıklı pozisyonundan uzaklaşmaktadır. Hegel, burjuva anlamda özgür birevin ahlâk bilinci tarafından elde tutulan vicdan kararına dokunmamış, ancak onu açıkça, bireylerle toplum arasındaki noksan ilişkinin dar ve yetersiz alanı halinde sınırlamıştır. Hegel'in felsefesinde temsil etmek -ve de önceden hazırlanmış olarak görmek- istediği, burjuva toplumunun yeni aşamasıdır. Bu aşama, politik olarak, mutlakiyetçilik ve liberalizm karşısında özgür sıfatlı yarı meşruti monarşi; sosyal olarak da, feodal sistem ve burjuva toplumunun sınıf ayrılıklarının özgür evrimi karşısında anayasal sınıf ve zümreler düzenidir. İşte bu dönüştürülmüş burjuva dünyası, ahlâkî bakış açısını içinde taşır, ancak esas olarak, soyut ahlâkî düşüncenin ötesindeki davranışça belirlenir. Yeni devlet, Hegel'e göre, toplumu gerçek bir iktidarla örgütlemekte; bu arada, soyut ahlâklılık, (Hegel, "ahlâklılığın katkısız ve iğrençlik zirveleri"nden söz ediyor) sadece sonsuz bir görev olmaktan ileri gidememektedir. Öğreticilik açısından bir hayli etkili "Giriş Dersleri" diyor ki: "Devlet, toplumu yalnızca hukukî ilişkiler içinde tutmaz; ayrıca, gerçekten daha yüksek anlamda ahlâkî bir topluluk olarak, törelerde, eğitimde, genel düşünce ve eylem tarzında birlik doğmasını sağlar."

Ahlâklılık ve töresellik ayırımıyla Hegel, felsefî düşüncedeki ahlâk biçiminin tarihî bakımdan anlaşılmasına doğru önemli bir adım atmıştır. Kendisi, ahlâklılığı ampirik gerçek bireyle toplumun genel süreci arasındaki ayrılığın toplumsal durumunun ifadesi olarak kavramaktadır. Ahlâklılık bir biçimdir ve bu biçim içinde birey, sosyal bütünle ilişkili olmaktadır. Öte yandan bu, kapalı kutu gibi olan ve reel anlamda gerçekleştirilemeyen bir ilişkidir. Hegel'e göre söz konusu ilişki, bu nedenle Kant'ta ulaşılamaz bir ideal olarak belirmektedir. Hegel, ahlâklılık biçiminde olan birey-toplum ilişkisini, diğer çağlardaki bu ilişkiden ayırıyor.Kendiliğinden-burjuva toplumun aşılması programı, bu nedenle Hegel tarafından, ahlâklılığın töreselikte aşılması olarak da ifade edilmektedir. Sistemin düzenlenişi, bu tarihî anlayışı ve tarihî bir perspektifi, gelişmemiş haliyle içinde taşımaktadır. Hegel'in ahlâklılıkla ilgili tarihîleştirici anlayışı, "Fenomenoloji"de (Ahlâkî Dünya Görüşü"nün eleştirisi), en de-

rın haliyle gerçekleştirilmiş olup, spekulatif bir biçimde şunu ifade etmektedir: Toplumsal bütünselliğin gerçek gizemi, insanın pratiğini, izole bireyin faaliyet biçimi ve ahlâk haline getirmektedir. Yabancılaştırılmış genel bağlam, tarihî dünyanın bütünselliği ilişkisinde pratiği, sadece bitmiş nesnel yasaların kullanımı (teknik), ya da içsel moral eylem olarak mümkün kılmaktadır. Şeyleştirilmiş bütünsellik kavramı, somut özne kavramını da bozmakta, dolayısıyla pratik, önyargılı ahlâk biçimi içinde normatif kalmakta ve dıştan gelen bir yükümlülük olarak belirmektedir. 1802 tarihli doğal hukukla ilgili makale, tek insanın bilincindeki birey ve bütünsellik ilişkisinin "biçimsel kayıtsızlığı"nı, sınırın töresel doğası, burjuva ya da özel kişinin, ilişkilerdeki farklılığa değişmez diye bakan töreselliği" olarak kaleme almaktadır. Hegel açısından ahlâklılık, toplumsal sözde ilişkilerde saplanıp kalmış bir bilinç biçimidir. "Fenomenoloji", tek öznevle bütünsellik arasındaki temel çelişkiyi, "gerçek eylemin, gerçek olmayan aslına yönelik" ilişkisi olarak özlü bir biçimde formülleştirmiştir. Bu da, besbelli ki, Marx'ı hazırlayan bir tondur.

Hegel'in ahlâkla ilgili kendine özgü yaklaşımı, filozofun tarihî perspektifinden ortaya çıkıyor. Ahlâkî düşünce, ancak bütünde aşılması gereken bir bakış açısı olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayıdır ki, Kant ve Fichte'ye özgü sorgulama, düşüncenin biçimsel ölçütlerinden, mümkün olduğu kadar kamusal etkili eylemlerin içeriklerine doğru kaydırılmaktadır: 'Öznenin ne olduğu, onun eylemlerinin listesidir.'' "Sadece istemenin dalları, hiçbir zaman yeşillenmemiş kuru yapraklardır."[5] Hegel, haddinden fazla yoğunlukta ahlâk dersi çıkarmayı, protestan ruhun içinde bir eğlenme olarak açığa vurmakta; devam etmektedir ki, sözde zor bilinebilirlik gerekçesiyle, ahlâkî yükümlülüğü yerine getirmeyişin vicdan yükü olarak ihbar etmektedir.

Ahlâk sorunsalı, Hegel'in burjuva toplumunun aşamaları konusundaki değişik anlayışı sayesinde, diğer toplumsal alanların çerçevesine de sokulmuş olmaktadır. Burada değinilmek istenen, uygulanmış bilinçli töreselliktir olarak zümresel-meşrutî ve sivil Bonapartizm'dir. Engels şöyle bir noktaya işaret ediyor: Hegel'in "etiği ya da töreselliğ öğretisi, hukuk felsefesidir ve 1. hukuku, 2. ahlâklılığı, 3. töreselliği kapsar. Burada biçim, ne kadar idealistse, içerik de o kadar gerçekçidir. Ahlâk'ın yanısıra, burada bütün hukukun, ekonominin, politikanın alanları işin içindedir." Kant'ın temel etik sorunu, doğrudan burjuva bireyin toplumsal birey durumuna yükseltilmesiydi. Hegel, bundan vazgeçmiyor. Yalnız, soyut ahlâkî düşünce içindeki öznenin, toplumsal dünyanın (ailede, iş ilişkisinde, zümre düzeninde, devlette vs.) üyesi olarak nasıl faal olduğunu somut olarak gösteriyor. Düşünce etiğine karşı olan bütün polemiği, işte bu noktaya dahildir. İnsanın ahlâkî kalitesi, Hegel için, yalnız onun düşüncesinde değil, ayrıca aynı önemde -ki, Hegel bu noktaya öncelik veriyor- onun eyleminin sonucunda da yatmaktadır.

Son olarak, "Öznelliğin refleksiyon felsefesi"ne yönelik bütün eleştirisi de, yine bu noktayla ilgilidir. Bu noktada Hegel, Kant'ın etik öğretisine özgü bütün ana kavramları ele alarak göstermiştir ki, bu kavramlar, uygulanmaya kalkışıldığında, zıtlarına doğru çözülmektedirler; bu tür bir ahlâkî dünya görüşü, "tamamı düşüncesiz çelişkilerden ibaret bir yuva" halindedir.[5] Hegel, bu eleştirisini, "İnanmak ve Bilmek" (1802) başlıklı yazısında ve özellikle "Fenomenoloji"nin ahlâklılık konusunun "Tanınmaz hale getirilme" başlıklı bölümünde anlatmaktadır. Söz konusu eleştiri, öncelikle bireyin pratiğinin düşünce kavramındaki ahlâklılıkla bağlanmasına, katışıksız yükümlülüğün biçimciliğine ve burada sonsuz bir bütünlük olan özne-nesne birliği kavramındaki çelişkilere yöneliktir.

Kant'a göre, "ben, başka herhangi bir şey değil de, katışıksız görev yerine getirmenin bilincindeysem, anlâkî bir eylem yapıyorum; aslında bu, eylem yapmıyorum demektir. Oysa ben, gerçekten evleme geçerek başka bir şeyin, mevcut olan bir gerçekliğin ve benim yaratmak istediğim bir gerçekliğin bilincindeyim. Belli bir amacım var ve belli bir görevi yerine getiriyorum."[9]

2. TRANSENDENTAL ETİĞİ AŞAN İLERLEMEDEKİ KAYIPLAR

Hegel'in yukardaki eleştisi, Kant'ın aşırı ahlâk katılığı denilen öğretiyi savunmayıp, daha çok öznenin gerçekleşme aşamalarını eksiksiz olarak gördüğünü dikkate almamaktadır. Kant, günlük hayat için becerikliliğin teknik dusturlarını ve pragmatik erdemin akıllılık dusturlarını ayırmıştır. Bunların sınırlarını ancak töresel emirler aşmakta ve -eğilim olarak, dolayısıyla, yapılması istenen olarak- öznenin eylemindeki tur karakterini belirlerler. Hegel'le Kant arasındaki asıl fark, aynı sorunun ayrı çözümünde yatmaktadır. Bu, toplumsal pratiğin bütünselliğinin kavranmasıyla, onun bireysel eylemde temsil edilişidir. Kant'ın etiği, bu ilişkideki eğilimi açık tutmak ister; ve bunu, insanın tur karakterinin sat irade halinde biçimselleşmesi pahasına yapar. Hegel, soruna, söz konusu bağlantıdaki somut tarihi karakteristiği ayrıntısıyla açıklamak üzere yaklaşmaktadır. Ne var ki o, bu sırada bireyi devlete -hem de Karlsbad kararlarını alan ve Restorasyon dönemine giren devlete- uyumla birleştirmekte; ayrıca, insanın gerçek davranışında, öznel düşünce fazlalığını, bütün nesnel-somut faaliyetlerin üzerinden bertaraf etmektedir. Kant, ahlâk kavramıyla, öznede bulunan ve hiçbir nesnel otoriteye teslim edilemeyecek gerekli bir alanı göstermek istemiştir. Hegel, Kant'ın sorunu, devrim öncesinin tutuk çözümüyle, yani transendental anlamdaki yükümlülükle alay eder. Ama aynı zamanda, Bonapartist bir düşünür olarak, bu yükümlülüğü, politik emir biçiminde yeniden üretir.

Transendental etiğin eleştirisi, eylem etiğine yöneliş ve etik sorgulamanın -görece biçimde gereksiz kalıncaya kadar- tahtan indirilmesi, hep Hegel'in yukardaki düşüncesinin tutarlı sonuçlarıdır. Kant'taki anlamıyla ahlâk'ın aşılması, doğa hukukuyla ilgili yazıda, kendi-bilincinin yabancılaşmasının ortadan kalkmasına yönelik bir adım ve bu bilincin genel "Geist"a geçişi olarak anlatılmaktadır.[10] "Fenomenoloji", bu düşünceyi korumakta ve devam uygunsa, kendi sistem taslağında yabancılaşmış bilincin biçimlenmesi olarak ahlâklılığın aşılması sürecini, doğrudan mutlak "Geist"a geçişe yaklaştırmaktadır. Burada ("Düşünsel hayvan âlemi", "Aydınlanmanın gerçeği", "Mutlak özgürlük ve korku" bölümlerinde), burjuva toplum ve devlet, ahlâk karşısında gelişmemişliği daha çok olan biçimlenmelerdir. Sonra Heidelberg "Ansiklopedi"si ve Berlin "Hukuk Felsefesi", bu bağlantıyı değiştirmiş; moral, tıpkı burjuva toplum ve devlet gibi, nesnel "Geist"ın içinde, ancak, onların önünde yer almıştır. Herhangi bir devlet kuramı içermeyen "Giriş Dersleri"ndeyse, devlet, toplumu artık "daha üst düzeyde ahlâkî bir topluluk" olarak ortaya koymaktadır. (Paragraf 45)

Hegel'in biçimsel yükümlülüğü aşmasının çelişkili bir karakteri vardır. Burjuva hayat tarzıyla devlet yönetimi mantığının etkisinden uzak ve bozulmamış davranış düzlemi olarak akılla ahlâkın talep karakteri, yani genel anlamda yükümlülük, biçimsellikle birlikte büyük ölçüde körlenmiş olmaktadır. Eleştirici bilincin vurgusu olarak ahlâklılık kaybolmakta ve sonra, Hegel'in Berlin dönemi için programatik açıklaması durumundaki "Hukuk Felsefesi"nin önsözünde haşin darbelerle cezalan-

dırılmaktadır. Hegel'in daha 1802'de Fichte'ye karşı olan polemiği, spekülatif bakımdan tereddüt uyandırıcıdır; Hegel burada, Fichte'nın sonsuz süreçte askıya alınmış ve hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek töre yasasını tartışmaktadır. "Mutlak Geist"in biçimleri olan din ve sanat, "gerçekten reel ve mevcut" uzlaşma olarak belirtilmiş; "öyle ki, dünya aslında yeniden kurulmuş,... kurtulmuştur ve böylece, ahlâkî dünya düzeninin idealinde... kasırgalar daha uysal, hastalık daha az acılı" olmuştur."[1]

Hegel'ın Jena'da dediği gibi, "çağın sarsıntılarına karşı, insanı kendisinden yeniden vucuda getirmek uzere "[2], parçalanmışlıktan ve töresizlikten yola çıkan uzlaştırıcı mutlak "Geist", "Hukuk Felsefesi"nin önsözunde, ahlâkî uyarıya karşı son derece otoriterdir. Halbuki, söz konusu uyarı, kesinlikle piyetik (dinsel) bir riyakârlık ya da duygusal bir arkadaşlık kultü olarak kalmak istememiş; aksine, liberal mutlakiyetçilik eleştirisine bağlı ve Viyana Federal Aktı'nın 13. maddesindeki anayasa sözunün yerine getirilmesinde ısrarlı kalmıştır. Mantıksal olarak disiplin altına alınmamış ahlâkî duygu, şimdi "vurek tapası" haline gelmiştir. Doğru ve töresel olan, artık devlet yasası ve katı gorev olarak benimsenmemelidir; çunku, öznel duygu, polis kurallarına karşı olarak, "ic töreselliğin ve namuslu vicdanın, özel kişiler arasındaki sevgi ve hukukun yokedilmesi", sonucta kamu duzenının ve devlet yasalarının yıkılması hedefini gutmektedir. [3] Ahlâkî duygu, ancak "ulusal onur duygusu" olarak meşrudur; ve düşuncede noşa giden, oncelikle "hukumetın emirlerine karşı boyun eğme düşuncesi"dir ("Giriş Dersleri", Pa. 57) Bu, yurtseverlik, "devletın mutlak olduğu bilincine" dayanıvorsa, artık şaşırtıcı bir nokta olmamalıdır. (Gi.De., Pa.56)

Biçimsel duşunce etiğinden nesnel değer etiğine yonelis, ozel kişiyle yurttaş arasındaki gerilim surerken, benimseyici ve otoriter olmaktan başka turlu gerçekleşemez; nesnel idealizm, soz konusu gerilimi, çoktan uzlaşılmış olarak saklamak istemektedir. Yalnızca tarihî-materyalist olarak açılan nesnel sosyal davranış ve ilişki kavramı, nesnel değerler, yanı belli sosyal ilişkiler etiğini taşıyabilecek durumdadır. Bireyselliğin ahlâkî açıdan kaçınılmaz sorunları, yine bireyselliğin sosyal faaliyet alanındaki butunluğuyle ve vicdanla ılgılı sorunlar, biçimsel olmayan, nesnel-somut yonelişler içindeki etik öğretisi dahilinde bastırılmayıp, aksine, ancak burada gerçek anlamda ifadesini bulmaktadır Marx'ın açıklamasına göre, Hegel ahlâk'ı, devletın "boyun eğen momenti" olarak ortaya koymakla belli bir gerçeği dile getirmiş -ve ideolojik olarak da suslemiştir. Bu gerçek, "ahlâkın öznesi"nin "devletın öznesi" olmasıdır. "Böyle bir anlâk'ı şart koşan devlet", modern burjuva toplumunun yabancılaşmış devletidir. Yine Marx'a göre, Hegel'in etik öğretisi, tarihî bakımdan ortada bulunan gerçekliği mutlaklaştırmaktadır.[4]

Ahlâkî merci olarak birey, Hegel'de sanık sandalyesinde bulunmaktadır. Bireyin alanına düşen, kendini beğenmişlik, çıkarcılık ve bencilliktir. Ve sanki bunların hiç biri, tam da mutlak devletin yonetimindeki kişisel özgürluğün kötü artığı ve bozuntusu değildir. Kendini beğenmiş olmayan kışının ahlâkı diye Hegel'in öğrettiği sadece şudur: "Mesleğinde sadakat ve boyun eğme, aynı biçimde kadere boyun eğme ve eylemınde kendini unutma. "(Gi.De., Pa. 45) Hegel'in, biçimsel düşunce etiğinin çelişkilerine yonelttiği göz kamaştırıcı eleştiri sonuçta, Platon'un sofistlere yonelttiği eleştırının sık sık ortaya çıkan motıflerine gelip dayanmaktadır: Bireysellik, aynı zamanda keyfîlik anlamına gelmekte, tutku hiddetlenme olmakta, duygu da, mantık dışı her şey gibi anarşi olmaktadır. Hegel'in ahlâka bakışı, somut öznenin ve onun sadece bir akıl fonksiyonu olmayan irade kararının duygusal temeli karşısında zaten

fazla hassas değildir. Bundan başka, ince bir ikiyüzlülük diye karaladığı içsellik ve vicdan azabı kültürüne karşı da şüphe ve güvensizlik duymaktadır. Hegel ahlâk'ı, birincil olarak, devlet yönetme sanatının biçimi olarak görmektedir, onun için, devlet yönetme sanatının sıkıntılı olabileceği, ama buna da izinli olmadığını bildiği noktadır ahlâk. Hegel'in bakışında, özgürlüğe ulaşmakla yükümlü özne değil, devlet yer almaktadır, devletin "mantıksallığının mimarisi" ve "içinde her kişinin kemer, dayanak ve destek olduğu ölçü kesinliği" yer almaktadır.[5] Nesnel biçim dünyasının yöntemce durgunluğundan yana duyulan heyecan ve öznel iradenin huzursuzluğu karşısındaki antipati, Hegel'in düşüncesini belirler. Antik dünyanın dolaysız töreselliğine duyulan ilk özlem, hukuk felsefesinde (bu seferi tamamen aşık bir yüzle) yeniden görülmektedir. (Söz konusu töreselikte birey, yalnızca yurttaş olarak özel mülkiyet sahibi olabilmekte; halbuki burjuva toplumunda, özel mülkiyet sahibi birey, kendinden yurttaş olarak vazgeçmektedir.) Hegel'in Bern araştırmalarındaki ahlâkî Helenizm de, kişisel ve politik ahlâkın dolaysız uyumu idealiyle beraber yine hukuk felsefesinde yeniden ortaya çıkmaktadır. Bu durumda her kişi, kendi zümresine ve kişisel ilişkilerine nasıl bir emir verildiğinin farkındadır. Ahlâklılık da, kişiye sunulan görevleri kavramaktır.

Hegel'in toplumsal töresellik mimarisi damlındeki bir etiğe geçişi, tarihî açıdan, Kant'taki yönelişin geliştirilmesidir. Bu gelişme, ahlâkî davranışın farklı düzlemlerinin diyalektik yapılanması yönündedir. Kant'ın sistematiği, ampirik gerçek davranışı tarihî sürecin oluşsallığıyle birlikte ortaya koymaktı; Hegel bunu, sistem örgüsü halinde biçimlendirmiştir. Bu sırada, ahlâkî öğütlemeyi tarih kavramından, Kant'a göre daha güçlü bir biçimde sıyırmaktadır.

Dolaysız bireyin toplumsal birey olmasının yöntemsel gelişmesi, Kant'ın etiğindeki ana konudur. Hegel, bundan vazgeçmez. Kant, tam olarak gelişmiş özneyi, transsendental sınırlı düşünce biçimi içinde ifade etmiş ve birincil ahlâkî özne diye saptamıştır. Bu düşünce biçiminin uzaklaştırılması Hegel'de, ahlâklılığın tahttan indirilişiyle birlikte, bireyin bütün karşısındaki sorumluluğunun kaldırılmasına yol açacaktır. O zaman ayakta kalan, Kant'taki katı görev bağımlılığıdır ve kendi kendini akıl yoluyla disiplin altına alma anlamındaki ahlâktır. Ne var ki, şimdi görev, düzenin ayakta tutulması olmaktadır. Bu noktada Hegel'in etiği, yalnızca sahte bir Kantçılık'tır. Marx buna, Hegel'in 'eleştirici olmayan pozitivizmi" ve "deneyime dayalı mevcut bilginin felsefî olarak çözülmesi ve yeniden kurulması" demiştir.[6]

3. AHLÂKÎ ÖZNENİN ELEŞTİRİSİ-AHLÂKÎ ALANIN DİYALEKTİĞİ

Kant, etiğinin ana teması olan doğrudan bireyin toplumsal birey halinde gelişmesiyle, toplumdaki farklı yaşama ve bilinç biçimleriyle ilgili metafiziği arasında bir ilişki kurmamıştı. "Somut Geist"ın metafizik taslağı, onun etiğinin yanı sıra, basit bir gerçek olarak kalmıştı. Hegel'in yaptığı, bütün "nesnel" ve "mutlak Geist biçimleri"ni, doğrudanlıktan toplumsal özneye doğru gelişmenin genetik sürecine sokmak olmuştur. Söz konusu geçiş, ancak böylelikle gerçek bir süreç haline gelmektedir ve aynı zamanda, toplumsal bakımdan somutlaşmaktadır. Kant etiğinin adı geçen ana sorunu ve onun Hegel tarafından sürdürülüşü, töresellik sorunlarının gelişmesindeki diyalektik açıklama yönteminin temelini oluşturur. **Kant, ahlâkî eylemi, birbirine karşıt momentlerin birliği olarak vurgulamıştır.** Aynı biçimde, birbirine karşıt belirlemeler olarak hukuk, ahlâk ve din arasındaki ilişkiyi de vurgular. Hegel, Kant'ın bu ilerici teorik eğilimini devam ettirir ve toplumsal dünyanın, zıtlıkların birliği ola-

rak anlaşılmasını, bilinçli yöntem ilkesi haline yükseltmek ister. Bu sırada Hegel'in teorisinin gerçekçiliği, bireysel davranıştaki ve toplumsal hayat biçimleri arasındaki gerçek çelişkilerin ortaya çıkarılmasıyla her zaman ilişkili olmaktadır. Bütünde ağır basan spekulatif uzlaşma, her parça arasında, sisteme dayanak olacak bir birlik yaratma çabasına dayanır. İnsanın içinde bulunduğu ahlâkî ilişki, Hegel için, yalnızca tek tek kişilerin ilişkisidir. O, bireyi, başka bireylerle olan ahlâkî ilişki bağlamında, duyan bir özne olarak görür daha çok. Burada Hegel eudaimonizmi (mutluluğu, her türlü eylemin hedefi gören ve buna yalnızca ahlâkî davranışla ulaşılacağına inanan felsefî anlayış Çn) olduğu kadar, pratik denen duyguları (sevinç, umut, korku) ve özel ahlâkî diye adlandırılan duyguları (utanma, pişmanlık) da reddetmektedir. Ancak, özne asıl olması gereken sosyal ilişki içinde bulunmamaktadır; çünkü, hukukî, dinî ve töresel içerik, Hegel'e göre duygu değildir. Hegel, tüm ahlâkî alanı, dolaysızlık, yani bireyin toplumsal bütünle uygun düşmeyen bağlantı alanı olarak görmektedir. Hegel, toplumsal hayatın ve onun tarihî hareketinin, ahlâkî kategorilerle ilgisi olmadığını söyler. İşte Hegel asıl bu noktadın yola çıkarak, Kant tarafından formüle edilmiş ahlâk talebini, Kant'ın insan türünün tarihîliğini onun ahlâklılığında kavrayışını yargılamaktadır. Hegel açısından ahlâk sorunsalı, bireyin doğru anlaşılmış mevcut düzene uymasına ve onun doğal görevlerine indirgenmek durumundadır. Bunu, bu kadar büyütmeye gerek var mıdır? Çağlara gebe yüce duygular, 1789'da vardı; 1792'de, yani Jakobenlerin iktidar yılında bunlar yokoldu. Peki, 1789'da haklı mıydı bu duygular? Bu sıradaki ahlâkî galeyan, tam da büyük devrimin illüzyon yanı değil miydi? Hegel devrimi, yüce duygular için uygun bir ortam olmayan Napolyon döneminde, yani bitiş noktasında benimsemektedir yalnızca. Görüşüne göre, onsuz hiçbir tarihî olayın doğmadığı tutkuyu, burada bulmuştur: "Tutku olmadan, büyük hiçbir şey yaratılmamıştır ve bu, gelecekte de böyle olacaktır. "("Ansiklopedi", Pa. 474) Oysa, Hegel'e göre böyle bir doğurucu tutku olarak duygu, ahlâkî çerçevenin dışında kalmaktadır. Tarihî bakımdan etkin bireyleri harekete geçirmiş olan, ahlâkî motiflerin dışında her şeydir. Hegel'in burada ileriye götürücü güç olarak gördüğü egemenin tavrı, iktidar bilinci ve komutayı elinde tutma zevkidir. Ahlâkî kavramları bu tür bireylere uygulamaya, tarihi oda hizmetçisinin gözüyle yargılamak adını verir.

Öncelikle duygunun belirlediği bireyin eleştirisi olarak yürüttüğü ahlâklılık eleştirisi sırasında, bir muhsabe sekreterinin ağırbaşlı oğlu olan Hegel'in kafasında, çeşitli bakış açıları birleşmektedir. Kendisi, Alman Ulusunun Kutsal Roma İmparatorluğu'nun devletlerinde aşama aşama gelişen felaketleri, soğukkanlı bir merakla saptamış ve imparatorluğun sonunun geldiğini, herhangi bir illüzyona düşmeden görmüştür. Bu nedenle, Alman gençliğinin Napolyon'a karşı savaşların etkisiyle çok güçlü bir duygu patlaması taşıyan tarihî coşkusu Hegel için, daha romantik bir başkaldırıydı; ve sözde cumhuriyetçilerin bu başkaldırısı, Alman prenslerini yeniden tahta çıkarmayı hedefliyordu. Buna bir de, Jahn'ın çevresinde toplanmış Jimnastikçilerin, Cermen ormanlarından yükselen ve aşırı Alman milliyetçiliğine dayalı düşünce tarzlarını eklemek gerekir. Bu insanlar, taşraya özgü darkafalılığı stilize etmişler ve tarihî cesaret haline getirmişlerdi. Hegel'in **1789 ve 1813'ün duygusal talepleriyle tarihî sonuçları arasındaki uçurumu gören berrak bakışı**, -hemen 1815'de, "gerçekleşmesi gereken kurtuluşumuz"dan söz etmesine rağmen, -duyan özneden yana peşin bir düşünceye sahip olmasını engellemişti. Olaylara katılanların ülkusel fedakârlığıyla tarihî bileşke arasındaki eşitsizliğin verdiği teslimiyet, Hegel'e şunu gösterdi: Ahlâklılık, tarih sahnesinde gayrı ciddî olmakta ve hemen hemen apralca bir hilekârlığın, ya da en iyi durumda, kendi kendini aldatmanın yakınında bulunmaktadır.

Ahlâk'ın ve ahlâk propagandasının ideolojik karakteri, Hegel tarafından anlaşılmıştır.

Burada Hegel'in romantik öznelliği reddetmesi, bir başka bakış açısıdır. Farklı tarihî perspektifle romantikler, somut özneyle (bu, çoğu kez doğrudan ve duygulu bireydi) çok bölümlü nesnel tarih sürecinin birliğinde ısrarlı olmuşlardı. Bu, çabuk geçip giden romantik ironi içinde, faaliyet biçimleriyle oynayan bireyin tanımaz hale getirilerek yüceltilmesiydi. Almanya'daki durumun gittikçe yoğunlaşması ve Kutsal İttifak sistemindeki (araştırılmaktan çok umut edilmiş) yenileşme imkânlarının tasfiye edilmesi sonucunda, anılan birlik, ancak tarihî dünyanın artan mıtleştirilmesiyle oluştu. Özne, inancını değiştirme ve aklından vazgeçme pahasına da olsa, duygularında ısrar etti. Hegel, bu tür ahlâkî özneyi, gericiliğin programını renklendirecek yanlış yola sapmış olarak değerlendirmiştir. Börne ve Heine nin 20'li yıllarda daha yükselen liberal seslerini Hegel, kendisinin mahkûm ettiği romantik öznellikle karıştırmış ve ahlak dersi veren özgürlük takımının inanılmazlığı diye karalamıştı. Devrimin Bonapartist sonucuna tamamen bağlı Hegel'e, tarih yapıcı olarak ahlâkî özneye dönüş şüpheli görünmüştür.Hegel Rousseau'nun "bir doğa mutluluğunun bayatlamış sayıklaması"nı ve Kant'ın "görev"ini reddederken, aşılması gereken doğrudan öznenin alanı dediği ahlâklılığın eleştirisini teorik olarak tekrarlıyordu. ("Ansiklopedi", Pa. 475) Hegel için önemli olan, tarihin mantıklı ilerleyişinde ısrar etmek, nesnel olayın ve gerçeklerin mimarisine yönelmek ve bir de, somut ahlâkî bireye ait motifler düzlemine, illüzyonlar ve otorite karşıtı huzursuzluk dünyası diye karşı çıkmaktır.

Hegel'in ahlâkî özne eleştirisinin temelinde, 1789'dan 1815'e kadar olan devrim dönemindeki ve sonrasındaki tarihî durumun kendisi tarafından bütünüyle değerlendirilişi yatmaktadır. Hegel için bu durum, öznel, nesnel ve mutlak "Geist"ın biçimlerindeki zıtlıkları, spekulatif tarzda uyuma sokan sistem yapısını zorunlu kılmıştır. Öznenin somut olduğu, hoşnutsuz olduğu ve devlet mimarisi içinde uyum sağlamak uğruna, aşırı heyecan içinde muntemelen zekâsından vazgeçebileceği bir yerde, yani nesnel "Geist"ta ahlâk aşağı bir mertebedir. Eleştirici bilinçten vazgeçebilme kuşkusu içinde Hegel, ahlâkı büyük ölçüde parçalamaktadır. Aynı zamanda, geri kalan bazı ilginç noktalar vardır ki, bunlarda, "Geist"ın alanları arasındaki ve moral alanındaki çelişkiler keskinliğini kaybetmediği için, gerçek diyalektik gözle görülür durumdadır. Bu konuda en ilginç nokta, Hegel'in görevlerin çarpışması kavramıdır. Doğrudan bireyin toplumsal birey haline yükselmesi, çelişkilerin birliği olarak açıklanmaktadır. Genel hedefi, yararlı diye benimsemek zorunda olan birey, nesnel ahlâkî son hedefin karşısında, çeşitli çıkarları ve amaçlarıyla birlikte bulunmaktadır. Halbuki bu görev, "bazı yararlı olan ve farklılığı diyalektik açıdan birbirine karşıt olması nedeniyle çarpışan çeşitli görevler"den ibaret bir bütün biçiminde belirir. "Özne", içinde birbirine karşıt görevlerin mutlaklığının, ya da iyinin türlerinin oluşturulduğu, bir başka deyişle, bunların iptal edilip, ama her seferinde yeniden konduğu "diyalektik olmalıdır."[7] Hegel, ahlâkî eylemi ve doğrudanla toplumsal öznenin birliğini, gerçekleştirilmiş çelişki olarak anlıyor. Ahlâkî olanın, öznel özgüllük biçimindeki irade olduğunu söyleyen Hegel, ahlâk sorunsalını, sistemden yola çıkarak değerlendirmese bile, bu alanı, "tümel çelişki" olarak ortaya koymaktadır. Kendisi, "Hukuk Felsefesi"nde, söz konusu çelişkililiğin toplumsal görünüm biçimlerini tartışmaktadır. Bunlar, ikiyüzlülük, kinizm ve probabilizm denilen ihtimalcilik olup, bencil eylemlerin (örneğin, katolikliğin teolojik otoriteleri aracılığıyla) yüzeysel savunulmasıdır. Hegel'deki ahlâkî bakımdan kötü kavramı, bencil ve çıkarcı öznenin derinliklerine ışık tutan önemli bir düşünce açısını içermektedir. Kötü olanın kökü şudur: "Bana dönük olarak benim için ben, eylemimin dışsallığına karşı, özel bir

varlığım."[18] Bu, yüce olanı, yanı kişiyi, çeşitli eylemler imkânı olarak anlamak durumudur; kişi, söz konusu eylemler içinde kendinden vazgeçebildiği gibi, bunlardan, kendini yeniden kazanabilir. Bunun içinde, insanın, iyi olanı kendi eylemi olarak yerine getirebilme ve yerine getirmesi gerekli talebi de yer almaktadır.[19] "Hukuk Felsefesi"nde ahlâklılıkla ilgili faslın üçüncü bölümünde ("İyi olan ve Vicdan" başlıklı bu bölüm, "Ansiklopedi"nin ahlâkla ilgili "İyi Olan ve Kötü Olan" bölümüne uygun düşüyor) Hegel, burjuva öznenin ahlâkî sofizmının çeşitli biçimlerini, derin bir gerçekçilikle açmaktadır. Buna göre, modern öznenin özgür içselliği, Antık öznede olduğu gibi, çok belirli âdetler ve anlayışlar tarafından sınırlanmış değildir; bu içsellik Hegel'in "dupedüz biçimsel öznellik" dediği vicdanı, her zaman "kötüyü dönüşmeye hazır olma" yeteneği olarak üretir. (Pa.139) Hegel, her çağda tarihî bir görecelikle yeniden oluşan ahlâkî bakımdan kötüyü, yine tarihî bir sonuç olarak anlar. Yanı kötü, bireyle toplumsal beraberliğin başlangıçtaki birliğinin farklılaşma süreci olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, ahlâkî bakımdan kötü, tarihî gelişmenin ve gelişmiş bireye dayanan toplumun yeniden üretilmesinin bir unsurudur.

Hegel'in ahlâk teorisinin en derin noktası, işte bu tarihî anlayış içinde yatmaktadır. Yine burada, onun etik düşüncesi, tarihî materyalizmin etik öğretisinin doğrudan kaynağı olmaktadır. Friedrich Engels, Feuerbach karşısında Hegel'in derinliğini vurgulamış ve onun, Hegel'in "ahlâkî bakımdan kötü olanın tarihî rolü"yle ilgili kavrayışını anlamadığını söylemiştir.[20] Hegel, iradenin içselliği"nin zorunlu doğuşunu, burjuva çağındaki çok önemli bir gelişme olarak göstermekte ve bu içselliği, aynı zamanda kötü olan diye açıklamaktadır. Kötü olan, tarihî bir üründür. Söz konusu, "kötü olanın zorunluluğu"nu görmektir; her defasında mevcut hayat biçimlerinden kendini sıyırıp kurtaran "tek öznenin, sadece ve tamamen kendisi olarak" taşıdığı kötü olanın sorumluluğunu kavramaktır. (Pa. 139)

Hegel'in bütün bu anlayışı, Kant'ın zıtların birliği olan irade diyalektiğinin tarihî bakımdan derinlik kazanmasıdır. Bundan başka Hegel, "bu öznelliğin ana biçimleri"ni, "ahlâkî bakış açısındaki öznelliğin en üst ucu"nu, "çağımızda kötü olan" diye ortaya koyar. Ve bu noktada şunları görmektedir: İkiyüzlülük ("kötü vicdanla eylem yapma") ahlâkî sofizm (bencil davranış için uygun nedenler bulmak), iyi niyetin biçimsel kayıtsızlığı (amaç, her aracı kutsal kılar), şüphecilğin ahlâkî kınızmı (doğru olanı bulup çıkarmak, mümkün değildir ve o, sorumluluğun dışındadır); ayrıca, Hegel'in deyişiyle, ironinin kendini beğenmişliği ve sorumsuzluğu -ki bununla, sadece kendi uğruna yapılan entelektüelliğin belli anlamda fetişleştirilmesini hedef almaktadır (Bu da, her zaman F.Schlegel örneğindeki keskinlikle olmuştur; çünkü Hegel, romantik hareketi, bireyin tarihî süreçten çekilmesinin ifadesi ve burjuva çağına özgü krizin saptanması olarak anlamıştır.)

Hegel, etik düşüncesinin bu gerçekçi ve eleştirici bölümünde, Kant'a çok yakındır. Kant'ın, insanın aklî iradesine yönelik etik öğretisindeki temel düşünceyi şöyle açıklayabiliriz: Kant, bireyin ahlâkî kararını durdurabilecek ya da en azından bundan saptırabilecek (nedenlerden, hayat şartlarından, kısmî sorumluluktan ve anlayıştan ibaret) bütün bir binayı, şu düşünceyle çökertmektedir: Artık Antık anlamda bir suça karışma yoktur; çünkü insan, kendi aklı nedeniyle, neyin doğru, neyin yanlış olduğunu çok iyi bilir; bunu yapmıyorsa, **istemediği** içindir. Burjuva bireyin ahlâkî çelişkilerinin Hegel tarafından çok etkileyici biçimde geliştirilmesiyle, Kant'ın "Erdem Öğretisinin Metafizik Başlagıç Nedenleri"nin görevlerle ilgili her bölümden sonra tartışılan, "kılı kırk yaran (kazuistik) sorular"ı arasında bir akrabalık vardır. Bu bağlamda Hegel, spekulasyondan son derece uzak şu formülü getirmiştir: "Ancak yasa eylemde bulunmaz; eylem yapan, yalnızca gerçek insandır."[21] Burjuva toplumun ahlâkî yapısı, Hegel tarafından -etiğinin spekulatif

biçimde uzlaştırıcı karakterinin aksine- esasta çelişkili diye açıklanmaktadır.

4. SISTEM ÖNCESI DÖNEMIN (1793/98) ETİK DUŞUNCESİNDEN SEÇMELER. SOMUT ÖZNENIN YABANCILAŞMASI

Hegel'in ilk elyazmaları, sistematik eserlerininkinden çok farklı bir ahlâk anlayışı gösterir. Bunlar, daha çok, güzel ve duyarlı bir fragman metin olan "Halk Dini ve Hıristiyanlık" (tahminen, Tübingen'deki son yılı olan 1793'de yazılmıştır), "Hıristiyan Dininin Pozitifliği" (Bern, 1795/96) ve Hıristiyanlığın Ruhu ve Kaderi"nin üç elyazmasıdır (Frankfurt, 1798). Bunlar, "Inanmak ve Bilmek" (1802) başlıklı yazının, diyalektik ve tarihî deneyimin gücü açısından gerçek öncüleridirler: bu güç, çağın eleştirisi ve yeni dönemin, yeni ruhtan kaynaklanan panteist müjdesinden ibaret bir özdür. Sonra "Geist'ın Fenomenolojisi" (1807), diğer birçok alanda olduğu gibi, Hegel'in etik düşüncesinde de başlayan bir deneme anlamındadır: bu deneme, tarihî gerçek süreçlerin üstüste gelmesiyle ilk din ve kültür tarihi araştırmalarının, yine tarih açısından gözden geçirilmelerinin sağladığı olağanüstü sonuçları, spekülatif bir biçim dünyasının mantıksal oluşumuyla sistematik bir tarzda bağlamak ister. Burada ilk el yazmalarını ancak kısaca ele alabileceğimiz için, onların tümüne, maalesef aynı anda ve bir bütün olarak değinmek zorundayız.

Hegel'in düşüncesinin doğrudan kaynakları, bir yanda Kant'ın ve Fichte'nin din teorisi ve pratik felsefesiyle Hıristiyan dininin Aydınlanmacı ahlâkî yorumudur. "Halk Dini ve Hıristiyanlık", çok açık olarak Fichte'nin "Bütün Kutsal Bildirimleri Eleştirme Denemesi"nden (1792) ve Mendelsohn'un "Kudüs"ünden (1783) yararlanmıştır. Öte yandan genç Hegel, panteist geleneğe dayanmaktadır (Leibniz, Shaftesbury, Rousseau, Herder, Goethe, Hemsterhuis). Bu düşünürlerin dinamik bir doğa kavramıyla bağlantılı, geniş din ve uygarlık eleştirilerinden Tübingenli dostlar (Hölderlin, Schelling ve Hegel), mutlu bir gelecek içeren (uyandırıcı işlev taşıyan insanlara özgü) coşkularını paylaşmışlardır. Tübingen'den Hölderlin'in büyük eylemlere yönelik çağrıyla bağıntılı olarak Hegel'in albümüne yazdığı "sembol", Hen Kai Pan'dır ("Bir ve herşey"-Çn.). Sonra Schiller'in "İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine" başlıklı mektupları (1795), Hegel'in ilk elyazmalarındaki teorik çerçeve için, dolaysız ilham kaynağı olmuşlardır. (Hölderlin'in, Schiller'e karşı duyduğu tutkulu saygı ünlüdür; Hegel Schelling'e, ilk bölümlerinin yayınlanmasından hemen sonra, Schiller'in "Mektuplar"ının bir şaheser olduğunu söylemiştir.)[2] Bu mektupların konusu, insan "Karakterinin(in) bütünselliği" ve onun, birlik içinde bulunan duyumsal-mantıkî doğasıdır. Mutlakiyetçi feodal devlet ve arkasından burjuva toplumun iş bölümü ve meta üretimi, insanı "mekanik bir hayatın cansız parçaları" halinde bölmektedir. Aydınlanma'nın teolojisi, devlet ve hukuk öğretisi gibi etik öğretisi de Schiller açısından, düşünsel bir biçimdir; ve bu biçim içinde burjuva toplumun insanı, parçalanmış dünyaya yerleştirilmektedir. Devlet, uyum içindeki öznenin yeniden oluşturulması imkânı olarak kesinlikle reddedilmekte; imtiyazlılar ve halk arasında yaptığı kendine özgü bir sınıf ayırımıyla, temelde feodal toplumu aydınlanmış dünya diye sunan soylu-feodal Aydınlanma'ya eleştirici bir alayla bakılmaktadır.

Hegel'in ilk elyazmalarının, Schiller'in ana düşüncelerinin etkisi altında yazıldığı açıktır. İsa, Hegel açısından, "insanı kendi bütünlüğü içinde yeniden üretmek isteyen bir kişi" olarak, bir tema anlamına gelmektedir; bu bağlamda öncelikle söz konusu olan insanın, **göreve** duyulan saygıyla, **eğilimlerin** arzusu arasındaki çelişkiden kurtarılmasıdır.[3] Hegel'de, "aydınlanmış" mutlakiyetçi devlete yönelik aynı eleş-

tiriyi ve aristokrasi karşısında duyulan derin antipatiyi okuyoruz. Kurumlaşmış bir buyuk burjuva-feodal hareket olarak hükmeden gucün denetimindeki Aydınlanma'nın reddedilişi, Hegel'i, din tarihiyle ilgili araştırmalara yöneltmiştir. Çünkü,yeni kültürun gerçekleştirilmesine bağlı soruniar, bu biçim içinde, tüm toplumun ve nesnel tarihî süreçlerin soruniari olarak kavranabilmiştir.

90'lı yıllarda Aydınlanma'nın gerçekleşmesiyle ilgili olarak kapsamlı toplumsal ve tarihî yönelişler içinde ortaya konan sorunsal, klasik burjuva dünya görüşunun yeni bir devresine yol açmıştır; bu devre, Aydınlanma'yı aşan nesnel idealizmdir. Böylece ahlâk sorunsalı, entelektuelleştirilmiş ve burjuva anlamda olgunlaşmış duyumsallık karşısında, güçlu bir pozisyon değişikliğine uğramıştır; öte yandan, ahlâk sorunsalı,İngiliz eudaimonizminin etkisi altında,(Garve, Feder, Engel, Mendelssohn gibi) Alman Aydınlanmacılarında, bu duyumsallığın damgasını taşımıştır. Somut insanın toplumsal varlığa doğru gelişmesi sorunu, burjuva-eleştirici anlamda daha Schiller tarafından ortaya atılmıştı: Schiller eleştirisi , "ilkelerimizin (suşuten) katılığına ve "duyumlarımızın ve mantığımızın bencilliği"ne karşı yöneltmektedir. Schiller, duyguları körelterek karakteri guvence altına almak isteyen Aydınlanmacı pedagojiyle sert bir biçimde hesaplaşmaktadır. Schiller'in içsel ve dışsal(bütünlenmiş, "parlatılmış") insanı karşı karşıya getirmesi, Hegel'in öznel ve nesnel dinle ahlâk'ı karşılaştırmasında yeniden ortaya çıkmaktadır Bu karşılaştırma, toplumsal şartların pozitifliği sorununun ve Hegel'in ilk eiyazmalarının ana sorunu olan bu pozitifliğin aşılmasının temelini oluşturmaktadır. Schiller, sanat âlemini, parçalanmış dünyanın aşılması olarak düşünmüştü. Sonra Hegel, Jena döneminde, Schelling'in ve kendisinin mutlak olanın özneliğiyle ilgili spekülatif felsefesini bu alana oturtmuştur. Bern'de ve Frankfurt'ta Hegel, Schiller ın estetik -ahlâkî aşk kavramını, sonsuza kadar farklılaşan hayatın toresel uyumunun ifadesi olarak güzelliği izlemiştir. Schiller'in "estetik anlamda kultur edinme merakı" üzerine söylediğini Hegel, doğrudan tarihî anlamda etkili bir kültur alanı olan dinî inanış alanında bulmak istemiştir. Schiller, bu kultur edinme merakını, "insanı butun ilişki engellerinden çözen ve onu, hem fizik hem de ahlâkî anlamda zorunluluk adına ne varsa, hepsinden kutaran"[24] diye tarif etmektedir. Genç Hegel'in, pozitifliğin kaldırılması ve "karakterin bütünselliği"nin yerlenmesi sorununun içine soktuğu estetik-dini çifte biçimi,onun sistematik düşüncesinin ilk görünümü olan "İnanmak ve Bilmek" (1802) yazısından "Geist' ın Fenomenolojisi"nin kompozisyonuna kadar izlemek mumkündur. Meşrutî monarşik devletin ve burjuva toplumun ekonomik alanının iç düzeni (Heidelberg "Ansiklopedi" sının 1807'de ve Berlin "Hukuk Felsefesi"nin 1821'de belirttiği gibi, "ihtiyaçlar sistemi"nin iç düzeni; 1802 tarihli doğa hukuku yazısı, bu alanları, gençlik el yazmalarını ve Schiller'i hatırlatırcasına, "töresel alandaki trajedi" diye ifade etmektedir) -işte bu iç düzen, sistematik olgunlaşmayı ve bireyin ahlâklılığının, spekulatif "Geist"in kutsadığı mevcut düzenle uyuma sokulmasını sağlamıştır. Başlangıçta Hegel'de, Bruno ve Shaftesbury tarafından temellendirildiğinden beri çeşitli tarzda zenginleştirilmiş olan estetik panteizmin etkisi vardı Bu etkinin, tarihî ve diyalektik özle nufuz edişi, genç Hegel'de din ve ideoloji tarihiyle ilgili soruların ele alınışında dile gelmiştir. 26 yaşındayken Hegel'in Hölderlin'e yazdığı şiir, -arkadaşının etkisi altında- dönemin sorununun ortaya konuşunun Romantik anlayışa olan yakınlığını göstermektedir: "Minnet sana, sen ey benim kurtarıcım gece! -beyaz bir sis tülüyle kuşatıyor ay, uzak tepelerin belirsiz sınırlarını..."[25] Felsefî inanç, eski Yunan'a özgü bir dindarlık olarak biçimlendirilmiş panteizmdir; bunu karşılayacak organsa, çaresiz kalan söz değildir- "fantezi yaklaştırıyor duyuma sonsuzu?" Yeni dönemde, tanrı-

dünya sarhoşluğunun çağı. Hegel'e göre, içi boş sözcük yığınları ve sofistlerin safsataları altında batmıştır.Genç kuşak,panteist inancı sinesindeki kutsal yerde koruyacaktır; "kendini yalnızca özgür gerçeğe adamak ve düşünceyle duyguyu kurala sokan düzenle asla, asla barış yapmamak" inancıdır bu.[26] Panteist inanç ve buna bağlı olarak, topluma karşı özgür doğayla birleşen, engellerini yıkan özgür kişinin militan programı, Hegel'in ilk elyazmalarında tekrar tekrar ortaya çıkar. Bu iki nokta, onun ahlâk anlayışının temel içeriği olmuştur.

"Halk Dini ve Hıristiyanlık", pozitif ve kurallarla donup kalmış dinle, öznel, yani ahlâk açısından etkili halk dini arasındaki zıtlığı, güçlü bir duygusal tonla anlatmaktadır. Halk dini düşüncesi, toplumun cumhuriyetçi anlamda yenilenmesiyle (bencil özel kişinin ortadan kaldırılması, kamusal olanla özel olanının kaynaştırılması) bir bağlam içinde bulunmaktadır. Ancak, bu yenilenme, Hegel tarafından politik bir program olarak değil de, sadece dinî-ahlâkî bir anlayış olarak açıklanmıştır. Ahlâk sorunsalı, kültürün pozitifliğinin eleştirilmesi çerçevesinde ortaya atılmaktadır. Pozitifliğin eleştirisi, feodal mutlakiyetçiliğe ve varolan toplumda yerleşen büyük burjuva-feodal Aydınlanma'ya karşı yönelmiştir. Schelling ve Hegel, birbirlerine yazdıkları mektuplarda, kilisedeki bağnazların bile mantık tutarsızlığı yaptığını ve eski batıl inançlarla Kant'a özgü yorumlar arasında düşünsel bağlar kurulduğunu bildirirler. Aydınlanma'nın eleştirisinin genç kuşak için güncel olan bu halinde din, duygu, ahlâk ve anlık, Aydınlanma, bağnazlık karşı karşıya gelmektedir. Dürüst, coşkulu (ama kendine yönelik olmayan) sevgi taşıyan, duyan somut insan adına, "katı düşünceli kişilere", "ellerinden din ve ahlâk cetveli eksik olmayan kimselere" karşı, "beşerî duygunun kutsal ve hassas organı" çıkarılmaktadır.[27] Pozitifleşen şartlar yok edilmeli, fantezive, yüreğe, duyumsallığa, güzel ve iyi olan bütün duygulara geri dönülerek, insanın yabancılaşması aşılmalıdır. Gerçekten Hegel'in Tübingen'deki son yılında harcadığı çaba, bu yönde olmuş ve kendisi, Romantik dönüşümü hiç bir zaman dışlamamıştır. Bunlar, 90'lı yıllarda Almanya'nın düşünce hayatına girmeye başlayan kuşağın temel istekleridir. Böyle bir heyecanı kişilik ahlâkına Rousseau'ya özgü düşünceler karıştığı gibi, sadece sonsuz sanat örnekleri peşinde koşmayan ve duygusal yanı ön planda bir Antik dönem saygısı da aynı zamanda dahil olmaktadır. Hölderlin'in "Hyperion"u ve "Empedokles"i, bu atmosferin birer ifadesidir. Yalnız dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır: Hegel'in, Hölderlin'in ve Schelling'in Kant'çılığın doğru anlaşılan ruhuyla ilgili olarak bütün düşündükleri, bir önceki kuşağın Aydınlanmacıları tarafından (Tübingen'li iki teolog Storr ve Flatt, Berlin'li edebiyat eleştirmeni Nicolai vs.) Kant karşıtı olarak görülmüştür.

Hölderlin'in genç Hegel'i bir hayli etkilediği kabul edilmelidir. Felsefî fragmanlarında Hegel'in, Kant'ın özgürlük yasasından, duyan somut özneye doğru yol aldığı belli olmaktadır. Bu arada, hayat kavramı merkezî bir rol üstlenmekte, din,faal toplulukların gündelik ve mekanik olmayan bağı anlamında geliştirilmekte ve bir zorunlu ihtiyaç olmanın ötesinde, daha üst düzeyde ülkusel bir bağlam oluşturmakta; toplumun hayatında bir felaket yayılmaya başlamışsa, söz konusu bağlam, pozitif hale gelmektedir. "Din Üzerine" başlıklı yazı taslağı, dini, manevî hayatın zorunlu somut tasavvuru olarak geliştirmekte, ancak, bu, yalnızca anlık tarafından soyut olarak düşünülebilen hayat olmamaktadır. Aydınlanmacıların "kıbırlı ahlâkı" ve feodal etiket, sonsuz hayatın ilişkileriyle çelişki içinde bulunmaktadır.[28]

Hegel, Hıristiyanlığın bir ahlâk dini olduğunu vurgulamış, ancak onun gizemlerinin mantık aracılığıyla ortadan kaldırılmaması gerektiğini söylemiştir.[29] Böylece Kant, 23 yaşın bütün coşkusuyla dolu Hegel açısından, ilginç ve son derece gerçek bir

önculler silsilesine dahildir. Örneğin Hegel, tıpkı Spinoza, Shaftesbury, Rousseau ve Kant gibi, ahlâkın mantık tartışmalarından elde edilemeyeceğini, ahlâklılık idesinin yalnızca insanın kendi içinden geliştirilmesi gerektiğini söyler. [0] Şu satırlar, Hegel'deki Rousseau birikimini ortaya koymaktadır: Kendisinin "doğaya bağımlılığı"nı anladığı zaman, insanın yüreği, nesnel bir güzellik yansıtacaktır; bu sırada kişi, bir de şunu kavramalıdır: "Politik ve burjuva ilişkilerimizin gerçekleşmesi, hayat tarzındaki ve zenginliklerdeki eşitsizlik", sadece her çeşit sefaleti ve bu sefalet karşısındaki hassasiyeti arttırır.[11]

Duyan somut özne kavramının, Hegel'in ilk teolojik-ahlâkî düşüncelerinde ne gibi bir işlevi vardır? Bu kavram ona, çağın eleştirisine yönelik çeşitli konularını sistematik bir bütünlüğe sokmada temel olmuştur. Duygusal özne kavramından yola çıkarak bir yabancılaştırma teorisi geliştirmiş ve bununla, dinin antropolojik anlamda çerçevelenmesinin ilk adımlarını atmıştır; ayrıca, Kant'ın teorisinden hareket edip, esasta bu teorinin ufkunu aşabilmiştir. Ahlâk idesinin akıldan alınması gerektiğini söyleyen Hegel'e göre, aklın kaynağı dışsal bir nesneyse, o zaman pozitif bir ahlâk; ahlâkın nesnesi bizzat bizsek, o zaman da canlı bir ahlâk doğacak ve sonlu hayatın sonsuza doğru yücelmesi başlayacaktır. [2] Hegel burada, dini genel olarak ahlâkın yabancılaşması olarak kavrayacak noktaya gelmektedir: Neden ahlâkın tanrısal yapılarımına ihtiyaç duyuyoruz, insan örneği bize neden yetmiyor? Bu sorudan sonra Hegel, şöyle devam etmektedir: Doğayla "Geist"ı varlık olarak karşı karşıya getirip kendimizi ikna ettik ki, "Geist", doğaya yabancıdır; ve "Geist", özümüzün herhangi bir parçasını oluşturmadığı için, ona ancak tanrıyla kurulan bağ üzerinden varabiliyoruz. Böylece kutsallık idesi, yabancı bir varlığa eklenmekte, erdem de bize, "ancak inanma denilen doğaüstü yollarla" erişilebilir gibi gelmektedir. [3] Oysa kutsallık düşüncesi ve ahlâkî mükemmellik, özümüzün bir bölümünü oluşturmaktadır; biz ise, bir üstvarlığın mevcudiyeti sayesinde (mistik birlik), erdemden pay alamayız. "İnsan doğasının böylesine alçaltılması, erdemli insanlarda kendimizi tanımamıza izin vermeyecektir." Böyle bir ideal için, bir tanrı- insana, yani İsa'ya ihtiyaç duyulur.[14] Yabancılaşma sorunsalı: hayat dolu bir halk hareketinin, insanların üzerinde yükselen bir kurum haline gelip tükenmesi; gerçek öznenin bütünüyle feda edilerek ölü mercilerin ve onların tapınma âdetlerinin peşine takılması; Avrupa kültür tarihinde birçok alanda sık sık ortaya çıkan olaylar -bunların hepsini, doğal olarak Hıristiyan Kilisesi'nin geçmişinde tek tek incelemek mümkündü. Hegel'in ilk elyazmalarında dikkate değer yan şudur: Genç Hegel, kaynağı Rousseau'da olan tarihin diyalektiğiyle ilgili bütün sorunsalı, somut öznenin ve toplumsal yaşam dünyasının özgüllüğünün "Geist'taki" toplumsal entegrasyonu bakımından anlamaya çalışmış; ve bunu, geniş kapsamlı tarihî malzemede, yani, söz konusu sorunu, nesnel tarihî sorunsal olarak kavramak istemiştir.

İnsanın gözden çıkarılması, yani mutlak olanın faal özneden ayrılması olayını Hegel, tarihî çöküş süreçlerine, artan sınıf farklarına ve eşitsizliğe bağlıyor. Burada gerçekten, Rousseau'nun tarih diyalektiği ve bozulmamış, duyan özneden yana olan tutkusuyla, Kant'ın mantık öznesiyle nesnellik arasındaki ilişkiye yönelik sistematik sorusuna doğru bir köprü kurulmaktadır. Hegel'in bu yolla, daha sonraki yıllarda, Fichte'nin felsefesine özel bir ilgi duyması, anlaşılır olmaktadır. Çünkü Fichte, mantığın eylemsel iradesini, tarih sürecinin spekülatif açıklaması olarak ve yabancılaşmış öznel iktidarın elden çıkarılıp yeniden elde edilmesi halindeki çifte adım olarak (Kant'tan) daha güçlü bir biçimde ortaya koymaktadır. Genç Hegel, elyazmalarında, Kant-Fichte felsefesinin özne-nesne sorunsalını tarihî malzeme ışığında izler ve onu yine

tarihî anlamda çözmeye, yani panteist-antropolojik anlamda bir üst düzeye getirmeye başlar. İlk elyazmalarının Ludwig Feuerbach'ın düşüncesiyle birçok noktada temas etmesi, bundan ileri gelmektedir. Hegel, Jena döneminde, elindeki sonuçları sistematize etmiş ve duyan, somut özneyle ilgili panteizmini, katı bir nesnel idealizme çevirmiştir. Ancak, bu idealizmin antropolojik bir kaynağı vardır: Yalnızca aklî öznenin sistematik yapısı içinde entelektüel bir ilahlaştırma değil, somut faal insanın, tür-varlık olarak doğrudan algılanmasıdır burada söz konusu olan. Spekülatif sistemin sapa yollarına ve parlak teorik dolambaçlarına sapmadan Hegel, eşitsizliğin, sınıf ayırımının ve tek kişinin sahte egoizminin sonu demek olan durumu şöyle müjdeler: "Yüzyıllar sonra insanlık yine idelere yabancılaştığında, bireye duyulan ilgi kaybolduğunda... ve bireyi bize ilginç kılanın kendisi, ide olarak, ide olmanın güzelliği içinde yavaş yavaş önce çıkıp tarafımızdan düşünüldüğü ve bizim olduğu zaman, yabancı bireye bizzat verieştirdiğimiz insan doğasının güzelliğini... kendi eserimiz olarak sevinçle yeniden tanıdığımız, onu yeniden edindiğimiz ve böylece kendimize özsaygı duymayı öğrendiğimiz zaman."[4] O zaman ahlâk gerçek anlamda, doğrudan bireyin zengin toplumsal birey hatine yükselişi olacak; bencil öznenin kurnazlık sistemi olarak ahlâk geçersiz kalacaktır. "Tüm o korku dolu aygıt, güdülerden ve teselli gerekçelerinden .baret o yapay sistem gereksizleşecektir."[5]

Genç Hegel, gerçek insanın tür-varlığa bu yükselişini din olarak anlar; bu, gerçekten "religio"nun ilâhî vicdan bağı anlamına gelmesi gibi, sonlu hayatın, türün tanrıda kişileştirilmiş sonsuz hayatıyla olan bağlantısıdır. 1800 yılındaki sistem fragmanı diye bilinen yazısı, hayat kavramını, yeni panteist teorinin nesnel sistematikleşmesinin ilk biçimi olarak geliştirir. Yeni teori, faal tür karakterinin yeniden edinilmesiyle, yabancılaşmış öznenin kaldırılışıdır. "Fenomenoloji" zaten bu sorunsalı, "Bilinç Deneyiminin Bilimi"nden (eserin ilk başlığı budur: yani, eserin başlangıçta koyması planlanan gerçek öznenin düşünsel deneyiminin aşamalarından), "Geist" biçimlerinin, kendilerini spekulatif tarzda üretmeleri olayına (ki, bu olay süreklidir) yansıtmaktadır. Bu bağlamda, "Geist'ın Fenomenolojisi" gündeme gelmektedir.

Hegel'in Bern ve Frankfurt dönemlerinin diğer elyazmaları, "Halk Dini ve Hıristiyanlık"taki düşünceleri, bir yandan daha özelleştirilmiş halde uygulamaktadır. Örneğin, ahlâk sorunsalını tarihî-diyalektik pozitiflik anlayışı çerçevesinde ele alan "Hıristiyan Dininin Pozitifliği" (1795), böyle bir yazıdır. Hegel burada, İsa'nın dinini, dünya tarihi boyutunda kültürel-eleştirici bir girişim olarak ortaya koymuştur. Bu girişim, kültürün pozitifliğini bir ahlâk öğretisi ve öznel bir dinle ortadan kaldırmaya yöneliktir. Bunu, elyazmasının ana sorunu olan bu Hıristiyan erdem dininin nasıl pozitif olabildiği konusu izler. Toplumsal şartların pozitifliği, her zaman ahlâk dışılıkla bir paralellik içinde olmuştur. "Hıristiyanlığın Ruhu"nun üçüncü bölüm elyazması, bu düşünceleri sürdürür.

Öte yandan Hegel, sonraki elyazmalarında, araştırmalarının teorik özünü derinleştirmiştir. Öznel ve pozitif dinle ahlâkın basit olarak karşı karşıya getirilmesini aşıp, her iki aşamanın bağlantısını, hem tarihî bakımdan daha belirgin biçimde, hem de somut sistem kavramı içinde kurmaya çalışır. Burjuva mülkiyeti, sevgiye ve bütünlüğe karşıt bir pozisyon olan ahlâk dışılığın temeli ve bir üst düzeye kaldırılması imkânsız olarak açıklanmaktadır. Hegel, hayat ve kader kavramlarında, belli bir toplum anlayışını temellendirmek ister; söz konusu taslak, farklılığın birliğini, hayat alanlarının ve bireylerin antagonizmindeki anlamı ve bu çelişkinin uzlaşmasını kavrayabilecek yetenektedir. Önemli olan nokta, burada yine yeni bir çağ taslağının çizilmesidir. İnsanın bütün güçlerinin ürünü halindeki somut özne olarak onun reel güzelli-

ği ve uyumu, bu çağı belirler; "içinde özneyle nesnenin karşıtlık durumlarının kalktığı özne-nesne sentezi"[37], devlet olmaksızın ve hukuk alanının aşılması olarak başarıya ulaşmaktadır. "Güzelliğin ruhu sayesinde barışık" bu yeni dünya için, yer yer Hölderlin'i hatırlatan ("Kendini yeniden bulan yaşama duygusu içinde kader uzlaşmaktadır"; "ve düşman parçalar, yeniden bütünde bir araya gelebilirler."[38] güzel özellikler formule edilmiştir: "Eski nefret birliğini bir anda silkeleyip atmak ve güzel bir birliktelik örgütlemek", soyut erdem yasasından yana ya da ona karşı değil, "ama o yasayı tamamen gereksiz kılan ve insanların istemede, vermede ve almada gerçekleştirdikleri birliktelik olarak."[39] 1798 tarihli elyazması, zaten baştan aşağıya şiirsel bir heyecan taşıyan ifadeler içermektedir. Dayanışmanın duygu ahlâkı olarak Hıristiyan dindarlığıyla, Antik uslûbu örnek alan estetik-ahlâkî ölçü düşüncesine ait bambaşka unsur, burada kendine özgü bir biçimde iç içe geçmiştir. Bu yolla, hayat kavramı bütünü özünü nesnel yasadan almakta; estetik Helenizm Hegel'in dönemine yönelik keskin eleştiriler getirmekte ve sosyal bakımdan aktifleşmektedir. Hegel, yasa kavramını, doğadan tarih âlemine taşır; bu noktada, genelî soyut olarak değil de, özelin bütünselliği olarak kavramanın büyük zorlukları açıkça belirir. Hegel, bunun yerine, kader kavramını koymayı denemiştir. Ahlâkî duyguda ve panteist uyum kavramında, Kant'taki uzlaşmazlık etiğinin "vazife taşıyıcıları"na karşı, somut özneyi geliştirmektedir. Böyle bir öznenin spekulatif tatmini, Hegel sisteminin ve filozofun toplum öğretisinin üstlendiği bir sorun olup, daha kader kavramında önceden hazırlanmıştır. Ama bütünlüğü içinde ilk elyazmaları, nesnel-idealist mantık yönündeki değişiklik olmaksızın ve "Mantık"la "Ansiklopedi"nin sistematik kategori öğretisi de olmadan, panteist geleneği dolaysız biçimde korumaktadır. Sistemdeki "Geist" kavramı, gerçek tür-varlık olarak duyan insanla ilgili en baştaki anlayışın spekülatif tarzda yüceltilmiş halidir.

NOTLAR:

1. Hegel, Aesthetik, Hegels Werke, Bd. 10, 1 Abt., Berlin 1842, S.69.
2. Hegel, **Philosophische Propadeutik, Hegels Werke**, Bd,. 18, Berlin 1840, S.69(Pa.56).
3. Hegel, **Grundlinie der Philosophie des Rechts**, Berlin 1956, S.108 (Pa.118).
4. Hegel, **Propadeutik**, a.g.e., S:68 (Pa.54).
5. Karş. **Hegels Werke**, Bd. 1, Berlin 1832, S.398; Bd. 2, S.471, 489. Hegel'in ahlâk antayısı, G.Lukacs'da izlenebilmektedir: "Geschichte und Klassenbewusstsein", Berlin 1923, karş. özel,. S.33, 50 vd.
6. Hegel, **Rechtsphilosophie, Hegels Werke**, Bd. 8, Berlin 1840, S.161, 163 (Pa. 124 ve Ek.).
7. Fr. Engels, Ludwig Feuerbach etc. Marx/Engels, **Werke**, Bd. 21, S.286.
8. Hegel, **Phänomenologie des Geistes, Hegels Werke**, Bd. 2, Berlin 1841, S.449.
9. A.g.e., S.464.
10. **Werke**, Bd. 1, S.399.
11. **Werke**, Bd. 1, S.146 vd.
12. A.g.e., S.278.
13. Hegel, **Philosophie des Rechts**, a.g.y., S.14.
14. Marx/Engels, **Werke**, Bd.1, Berlin 1956, S.313.
15. Hegel, **Philospohie des Rechts**, , a.g.y., S.11.
16. Marx/Engels, **Werke**, Tam. Bd. 1, Berlin 1968, S.573.
17. Hegel, **Enzyklopädie, Werke**, Bd.7, 2, S.388.
18. Hegel, **Rechtsphilosophie**, Pa. 121, Ek.
19. "Mantıklı diye görmediğim hiçbir şeyi tanımama hakkı, öznenin en yüce hakkıdır." (Rech-

(sphilos ,-Pa.132) Etik bakımdan bu, şu anlama gelir: Görev icabı eylemin kökünde, yalnızca iradenin özerkliği olabilir. (A.y., Pa. 135) Hegel bunu, Kant etiğinin en büyük hizmeti olarak kabul eder; bu noktayı, daha sonraki eserlerinde, "İnanmak ve Bilmek"deki keskin polemik dönemine göre biraz daha önemle vurgulamıştır.

20 Karş. F.Engels, Ludwig Feuerbach etc. Bkz. **MEW**, Bd.21, Berlin 1962, S.287.

21. Hegel, **Rechtsphilosophie**, Pa. 140, **Hegels Werke**, Bd. 8, S 193.

22. Schiller'in güçlü etkisi, "Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı" diye bilinen yazısında da görülür. (1796 tarihli bu çalışma, Hegel'in el yazısıyla olup muhtemelen Hölderlin'den esinlenmiş ve taslağı Schelling tarafından yapılmıştır.) Burada,sırada bekleyen son felsefî devrim, doğrudan doğruya yeni bir etik olarak düşünülmekte, panteist doğa felsefesi temeline dayalı bu etik çerçevesinde, devlet aygıtı reddedilmekte ve yeni töreselliğin, sanat güzelliğinde gerçekleştirilmesi tasarlanmaktadır. Töreset alandaki kalıcı ayrılık, hem vurgulanmakta, hem de (güzellik, özne ile nesnenin etkisizlik noktasıyken) uzlaştırılmaktadır. Etosun doyurulmuş tarihîliğinin yerine geçen (dinî olmayan) bir mitolojiden sonra, tamamen sürükleyici bir tutarlılıkla geleceğe yönelmiştir. Bu, Romantik anlayışa geçiş noktasıdır. Romantik düşünce, klasik anlamda özne-nesne birliğinin teorisindeki bütün sorunları üstlenir; ancak, söz konusu düşüncenin hareket noktası, bu birliği tarihî ilerlemenin ilkesi (ya da sanattaki temsili) olarak anlamasıdır. Bu durumda, doğrudan bireyin toplumsal bireye kademeli bir gelişmesi de yoktur artık -ki bu, her zaman bireyin toplumsal ilişki düzlemleri içinde, bir üst düzeye yükselmesi anlamına gelir. Özne, doğrudan ve duyan özelliği içinde, bütünsellikle kavnaşmak ister ve bunun için, insan ve dünya ayrımının üzerine mitosu örter. Duyan öznenin böyle bir baş kaldırışı, sabırsızlığı ve eksikliği uğruna, utandırıcı değişmelerde bittiği de olmuştur. Romantik ahlâklılığın tutarlı olarak ürettiği, Kierkegaard tarzı birevdir. Klasik olmayan burjuva etiğinin bütün ana konuları, bu noktadan hareketle ortaya çıkmaktadır.

23. **Hegels theologische Jugendschriften**, Tübingen 1907, S.266.

24. F.Schiller, "Über die ästhetische Erziehung des Menschen" Bkz **Schillers Werke** (Nationalausa.), Bd.20, Weimar 1962, B 350, 410.

25. Hegel, "Eleusis", alıntının kaynağı: Th. Haering, Hegel, 1 Band, Leipzig/ Berlin 1929, S.III.

26. A.g.e.

27.) **Hegels theologische Jugendschriften**, S 16, 17, 45

28. Karş. Hölderlin, **Samtliche Werke**, 3 Band, Berlin 1943 (v. Pigenot), özel. S.259 vd.

29. **Hegels theologische Jugendschriften**, S 53 Dın konusundaki şu düşünce, tamamen Kant'ça bir anlayıştır: Dın, içimizdeki ahlâkî güdüleri güçlendirir. Ancak bu, Hegel'de biraz değişikliğe uğrar: Bizi coşkulandıran ve tutuşturan, ahlâkî insan İsa'nın tanrısallığındaki gizemdir. (A.y., S 57).

30. A.g.e., S.51.

31. A.g.e., S.55.

32) Karş. a.g.e., S.66 vd. Bu sonra, 1800 yılında Hegel tarafından, sistem fragmanı denen yazısında sistematik olarak açıklanmıştır. Daha sonraki "Geist" kavramı, tür-varlık olarak duyan insanla ilgili en baştaki anlayışın spekülatif tarzda yüceltilmiş halidir.

33. A.g.e., S.68.

34 A.g.e., S.67.

35. A.g.e., S.71.

36. A.g.e.

37. A.g.e., S.268.

38 A.g.e., S.283.

39 A.g.e., S.258, 269, 275.

KAYNAK:

Collegium Philosophicum Jenense, Heft 4, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1983

hegel'in savaş ve barış anlayışında ampiri ile kurgunun birliği

klaus vieweg
almancadan çeviren: selcuk uzun

Hegel'in savaş-barış sorunsalı üzerine teorik düşüncelerini birçok yazısında bulabiliriz. Bu konuda, "Hukuk Felsefesinin Ana Çizgileri ya da Grundriss'te Doğal Hukuk ve Devlet Bilimi" adlı eseri ve özellikle 321-340. paragraflar özel bir yer tutmaktadır. Marx'ın bu esere 1843'te yönelttiği eleştiri 313 paragraftaki savaş-barış sorunsalı makalesinden hemen önce yazılmıştır. Bu sorunsallık, en başta devletlerin karşılıklı ilişkilerinden ve konumlarından değil, iç ilişkilerinden, özellikle de burjuva toplum ve devlet ilişkilerinden ortaya çıktığına ilişkin Marx'ın tutarlı görüşüne dayanmaktadır. Bundan başka Marx'ın elyazmaları Hegel'in dış devlet hukuku anlayışına ilişkin olarak da önemli teorik yönler ve eleştiri araçları sağlamaktadır.

Bilindiği gibi Marx, Alman devlet ve hukuk felsefesini Alman düş tarihi olarak, modern bir tarihsel düzeye uygun Alman tarihi olarak nitelemişti. Bu tarih Hegel ile birlikte "en tutarlı, en zengin ve son biçimi"ni bulmuştur. Burjuva düşüncesini, burjuva çıkarlarını savunması, diyalektiği idealist temelde uygulaması ve geliştirmesi, farazıye, kavramsal gelişme ve ampiriyi birbirine sıkıca bağlaması bakımından tutarlı bir tarih; Eduard Gans "harikulade bir mimarlık"[2] tan söz etmişti. En zengin biçim, Hegelci düşüncenin bilimsel-felsefi içeriğini, onun evrensel bilgisini toplumsal ve tarihsel alanlardaki kapsamlı öğretisini sezdirmektedir; o "yapının her tarafına, her odasına, her köşesine yönelmiştir".[3] Son biçimle, son büyük ilerici-burjuva görüşü, yükselen ve muzaffer burjuva sınıfının büyük felsefi sisteminin sonuçlanması kastedilmektedir. 1820'nın bu kurgusal burjuva hukuk felsefesi, Alman burjuvazisinin, Avrupa'daki burjuvazının politik bilincinin "en asıl, en evrensel, bilimsel düzeye yükseltilmiş bir ifadesi"[4]dir.

Yaklaşık 30 yıl önce -1789- bu burjuvazının en seçkin temsilcilerinden biri Jena'daki ders yılını açış konuşmasında savaş ve barış sorunu üzerine şunları söylemişti:

"Nihayet devletlerimiz -büyük içtenlikle ve sanatla birbirlerine kenetlenmişlerdir! İhtiyaçtan doğan yararlı zorunluluk bizleri daha önceki resmi anlaşmalardan çok daha kalıcı bir biçimde kardeş yapmıştır! Barış şimdi hiç durmadan kızıştırılan savaşı engelliyor ve bir devletin özsevgisi onu diğerlerinin refahının bekçisi yapıyor. Avrupa devletler topluluğu, büyük bir aile olarak görünüyor. Bu ailenin bireyleri düşman olabilirler ama artık birbirlerini parçalamazlar."[5]

Öyleyse bir barış kuruldu:

a) Devletlerin birbirine bağlı çıkarları üzerinde, çeşitli biçimde iç içe geçmeleri temelinde ve

b) Düşmanca savaşçı egoizme karşılık devletlerin "barışçıl egoizm'i, özsevgisi üzerinde.

İnsanoğlu "muktesep barışçıl mülkiyetini güvence altına alan anlaşmaların daha sakin egemenliğine sığınmıştır" diyen Schiller mukaveleli iç barıştan çıkarak, anlayışlı, bencil devletlerin, kozmopolit bir birliğe de dayanan, yani görünüşe göre anlaşmalarla güven altına alınmayan dış barışına varmaktadır.

Yükselen burjuva sınıfının karakteristik düşünme kalıpları, burada henüz kahramanca tutkular ve yanılsamalar olarak, Schiller de ise yurttaşların soyut özgürlüğü, devletlerin barışçıl bencilliği ve kozmopolitlik olarak, kendi çelişkililiği içinde saydam hale gelmektedir; bu noktada Kant'a bir yakınlık düşünülebilir.

Fransız devriminden, Napolyon'dan, kurtuluş savaşlarından, Restorasyon ve Kutsal İttifak'tan 30 yıl sonra havacı aldanışlar birçok bakımdan yıkıldı. Burjuvazi, çoğu kez aristokrasinin tahakkümü altında veya onunla uzlaşarak, soğukkanlılıkla yönetimi ele geçirmeye başladı. Bu yavan gerçeklik, modern sanayinin yükselişi, kazanç ve kar peşinde koşma, güçlenmiş rekabet, ulusal bencillik ve savaş tarafından biçimlenmişti.

Hegel için de, eski Yunan ve Napolyon düşleri gibi, Jirondenlik Hıristiyanlık düşleri de sona ermişti. "Hukuk Felsefesi" ile eserlerinin "Prusyacı-reformasyoncu" dönemi başlıyordu. Bu dönemde, daha önce açık seçik oluşturduğu, ama şimdi tümüyle biçimlendirdiği düşüncesinin özgül bir momenti, politik realizm, eleştirisiz veya yanlış pozitivizm ve ampiri ile kurgunun birliği kavramlarıyla tanımlanmalıdır.

Hegel önsözünde, gerçekliğin nasıl olması gerektiğini tanımlamasının değil, nasıl olduğunu tanımlamanın söz konusu olduğunu vurgulamıştır. "Akli günümüz yol ayrımındaki gül olarak tanımak ve bunu sevinmek, işte sağduyulu anlayış, gerçeklikle uzlaşmadır,..."[6] Hic rhodus hic salta'nın (Hatep ordaysa arşın burda) çifte yüzü, düşünmedeki akıl ve uzlaşma kavramlarıyla açıklığa kavuşmaktadır.

Hegelci düşüncenin bu temel özelliği, onun barış ve savaş anlayışına da nüfuz etmektedir.

SAVAŞ VE DEVLET HUKUKU

Daha önceki temel yazılarında Hegel, temsilcilerini "insansever hukuk ve ahlakiyet dostları", "insan dostları ve ahlakçılar" diye tanımladığı, soyut hukuk anlayışları ile tartışmaya girmiştir. Bunlar hukukun yüce bir ahlak tarafından belirlendiği konusunda politika ve hukukun zıddı bir görüş oluşturmuşlardı. Buna karşılık olarak Hegel, hukuku "devlet çıkarlarının ortaya çıkış biçimi"[7] olarak ifade etmiştir, bununla birlikte bu çıkarlar "gerçek içsel itici güç"tür. Çıkarların sonsuz çeşitliliği sonucunda, zorunlu çelişkiler, çıkarların ve böylece hukukların çatışması ortaya çıkmaktadır. Karar mercii savaştır, böylece sonuçta hukuk iktidar tarafından belirlen-

mektedir. Bu açıdan Hegel, "politikanın kuramsal görüşünü ahlaktan bağımsızlaştırmış olan"[6] Makyavelli-Hobbes-Spinoza'nın geleneksel düşünsel çizgisinde yer almaktadır. Daha önceki temel yazısında Hegel, Kant'ın "ebedi barış" görüşüne karşı kanıtlar getirmiş, çıkarların sonsuz çeşitliliğinden, uyumlaştırmanın olanaksızlığı "ebedi barış"ın olanaksızlığı hukukunu türetmiştir. Devletler bencil, çok çeşitli çıkarları olan hukuki şahıslar olarak ortaya çıkmaktadırlar, ahlaki görüş tarzının karşısına Hegel, politik-realist, ama eleştirisiz bir görüş tarzını çıkarmaktadır.

Hegel'in hukuk felsefesinde, idealist yapı onun devlet ve hukuk öğretisinin bir ikinci yönü olarak açıkca görülebilir. Devlet, ahlakılığin reel idesidir, hukuk, insanlardan ayrılmış, mutlak bir irade olarak, mutlak idenin ortaya çıkış biçimidir. Hegel böylece belirli yönlerden, hukukun irade aracılığıyla temellendirilmesi geleneğine bağlı kalmaktadır, volonte generale (genel irade) mutlak iradeye dönuşmekte, sonuçta hukuk mutlak tin olarak mutlak iradeden doğmaktadır. Hegel bu şekilde, burjuva hukuk anlayışının iki çeşit temellendirilişini, yani irade ve iktidar aracılığıyla temellendirilişini, idealist temel üzerinde birleştirmektedir.

"Eğer hukuk da kavramlardan doğarsa, ancak o zaman varolabilir, çünkü gereksinimler için yararlıdır"[7] Marx'ın bu 209. paragrafa yönelik yorumunda idealist, kurgusal yapı ve ampirik analizin birliğine işaret edilmektedir: "Hegel, hukukun varlığını, bireyin ampirik gereksinimlerinden çıkarak açıklıyor ve kavramı sadece basit bir teyitle kurtarıyor"[8] Bu sözler devletler hukuku için de geçerlidir, böylelikle savaşın ahlakileştirici yönü reddedilmektedir.

DEVLETLER HUKUKU - SAVAŞ VE BARIŞ

Dış devlet hukuku konusunda Hegelci anlayışın çıkış noktasını, tin'in kendi-için-varlık olarak vazedilişi oluşturmaktadır. Ahlaki idenin gerçekliği olarak devlet kendini bireysellik olarak tesis etmektedir, bunun yanında, Hegel'in savına göre, idea bir devlet olarak değil, tersine devletler olarak gerçekleşmektedir. Bu devletler yalnızca kendi-için-varlık olarak, şahsiyetler olarak zorunlu şekilde, bir yandan birbirleriyle olumlu bir ilişki -barış-, diğer yandansa olumsuz bir ilişki -savaş- içinde bulunmaktadırlar.

Kant'ın "ebedi barış" düşuncesine karşı polemiğinde Hegel, savaşın zorunluluğunu, tarihin olumsuz, harekete geçirici momenti olarak vurgularken, dünya tarihinde savaşların tarihsel ilerlemeyi hızlandırıcı, belirli etkilerine de dikkati çekiyordu.

Kurgusal yapının gerekli içeriği, sonucu bir yandan tarihsel gerçekliğin analizinden, devletler arasındaki gerçek ilişkilerin tanımlanmasından elde edilirken, diğer yandan devletin kendi-için şahsiyet olarak belirlenmesi, devletler arası durumla devletici durumdan çıkan benzer sonuca işaret etmektedir. Bireylerin birbirlerine karşı savaşı, önce devletler açısından bellum omnium contra omnes (herkesin herkesle savaşı) ilkesine göre kararlaştırılmış ve böylece devletlerin mevcut ampirik ilişkilerinin aslına sadık bir betimlemesi yapılmıştır; bu ilişkiler birbiriyle çatışan çıkarlar, milliyetçilik, rekabet ve sonu gelmeyen savaşlar tarafından nitelemekteydi ve ebedi diye vazedilmişlerdi. Marx'ın sözlerini bir parça değiştirerek şöyle denebilir: "Hegel modern devletler arasındaki ilişkilerin özünü nasılsa öyle betimlediği için değil, tersine bunu devletler arasındaki ilişkilerin özü diye gösterdiği için eleştirilebilir."

Gerçeğe realist betimsel yaklaşımlar ve uzlaşmacı tavırlar birbiriyle içiçe geçmiştir, en yakın gerçeklik görünuşe göre ideadan ortaya çıkarak realite diye gelişmiştir. Hegel'in kanıtı, bir yandan analitik ve betimleme düzeyine indirgemede kalmış, va-

rolanın ampirik algılanışı ve kurgusal yapı birbirine geçmiştir; diğer yandan Marx'ın sürekli vurguladığı gibi, Hegel'ın teorik geliştirmelerinde derin diyalektik momentleri bulmaktayız. Savaş ve barış sorunsalı da dahil Hegel'ın tasarımı isabetli bir şekilde gerçekliğin ampirik algılanışı ile tutucu eleştiri-dışını birbirine bağlamaktadır, kurgusal hukuk felsefesi aynı zamanda politik ampiridir.[11]

Hegel ayrıca, çok yönlü ilişkilerini anlaşmalarla tespit eden devletlerin mutlak hukumranlık hakkını kaydediyordu; ve bu anlaşmaların çıkış noktasını, devletlerin şahsiyetler olarak iki yanlı başına buyrukluğu oluşturmaktadır. Burada contrat social ile ilişki açıktır, ama kuşkusuz karakteristik bir fark görülebilir: Özel kişilerin ilişkilerinde mahkeme hukukun üst bir mercii olarak gerçekleşir. Ama devletlerin ilişkileri ise, farklı hükümran iradelerin ilişkileridirler ve burada hukuk mercii yoktur.

Halklar hukuku, yükümlülük biçimine sahiptir, burada yükümlülük olarak anlaşmalara uyulması söz konusudur ve bu anlaşmalara uyulması ve onların feshedilmesi değişikliğini içermektedir. Kant'la ilgili görüşlerinde Hegel bir Pretor'un (en yüksek yargıç) mevcut olmadığını vurgular. Arabulucu ve ebedi barışı güven altına alan bir birlik olarak Kantçı devletler konfederasyonu, tek başına karar alma yetkisi nedeniyle, bu devletlerin irade hukumranlığına ilkesel olarak ters düşmektedir.

Devletler arası anlaşmazlıklar sadece savaşla bir sonuca bağlanabilir, ne ki savaşların adaleti ahlaki ilkelerden değil, tersine devlet olarak ahlaki özgen, iktidar olarak hukuktan ortaya çıkmaktadır. II.Friedrich'in ve Napolyon'un savaşları, Hegel'ın prototiplerine göre, haklı savaşlardır.

Gerçi Hegel dünyasal devletler mahkemesi tanımaz, ama bu konuda en yüksek Pretor, hukukun en yüksek değer olduğu evrensel tin'dir. Böylece sonuçta devletlerin hukumranlığı yine Hegel'in kendisi tarafından kaldırılmıştır, aynı zamanda tüm tarihsel süreçlerin yasallığı idealist temelde yansıtılmaktadır. Hükmü dünya tarihi verir, dünyadaki mahkeme odur, Hegel bunu Schiller'den alabilirdi.

AVRUPA'DA SAVAŞIN ZORUNLULUĞU İLKESİNİN İHLÂL EDİLİŞİ

Daha önce belirtildiği gibi Schiller, Avrupa devletler topluluğunu büyük bir aile olarak tanımlamıştı. Hegel "Hukuk Felsefesi"nde şöyle yazar: "Avrupalı uluslar kendi yasalarının ahlakının eğitiminin genel ilkesine göre bir aile oluştururlar ve bu devletlerarası hukuk normları egemen güçlerin birbirlerine karşılık zarar verdikleri bir duruma göre de değişirler."[12] Daha sonraki bir konferansta Hegel, Avrupa'da her halkın diğeri tarafından sınırlanmış olduğunu ve kendiliğinden başka bir Avrupa ulusuna karşı savaşa başlayamayacağını vurgulamıştı.[13]

Reel politik görünüm Hegel'in ebedi savaş farazıyesini ihlâl etmesine neden olmuştur. Savaşı yüceltmek söz konusu olamaz. Hegel olumsuzluk ilkesinden, bireyler arası ilişki olarak, savaşın kesin zorunluluğu sonucunu çıkarmaktadır. Bu yapıcı-kurgusal ilke, Avrupa barış ailesi oluşturma tezinden kısmen çıkarılmıştır.

Hegel'ın savaşın tarihsel zorunluluğu tasarımı şimdiye kadarki tarihte, ilk olarak, dünya tarihinde belirli savaşların ilerici rolu anlayışına, ikinci olarak da, ampirik olarak kazanılmış mevcut devletlerin uzlaşmazlığı görüşüne dayanıyordu. Öyleyse ampirinin (olumsuzluk ilkesi) felsefi çözuşmesi ve mevcut ampirinin yeniden ayakları üzerine oturtulması, Marx'a göre eleştirisiz pozitivizm, yeniden gerçekliğin diyalektik olarak algılanışının önemli öğelerini içermektedir. Prusya'ya özgü savaş çabalarının bir savunmasından söz edilemez. Ebedi savaş tezi, felsefi-diyalektik olumsuzluk ilkesinin devletler arası ilişkilere yersiz bir şekilde aktarılmasıdır. Burada ilkesel Marksist

bir eleştiri gereklidir.

Hegel'in Kant'la tartışması, Kant'a karşı prusyalı-millitarist "darbeler"den ilkesel olarak ayrılmaktadır. Örneğin Prusya Genel Kurmay Başkanı Helmut von Moltke, Bismark döneminde şöyle açıklamıştı: "Ebedi barış, hiç de guzel olmayan bir düştür ve savaş, tanrısal dünya düzeninin bir halkasıdır. Savaş olmadan insanlar materyalizme batarlar."[4] Her ne kadar savaş konusundaki düşüncelerinin tarihsel olmayan ve eleştirisiz kabulu bu yönde bir etki bıraksa da, Hegel bu militarist kategoride sınıflandırılamaz.[5] Bu sorun özel olarak araştırılmalıdır.

Sonuç olarak Hegelci görüşlerin günumuz için başlıca önemi şu olabilir: Ebedi savaş ilkesinin kaldırılmasına ilişkin mevcut ilk belirtileriyle ve barışçıl Avrupa düzeni, barışçıl bir Avrupa devletler ailesi düşüncesiyle Hegel günumüzde manevi ittifakın ortaklarından biri haline gelmektedir.

NOTLAR:

1. Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie Einleitung., Marx/ Engels **Werke**, Bd. 1, S. 384
2. Eduard Fans, Vorrede in G. W. F. Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse." Berlin 1981, S. 3.
3. A.g.e.
4. Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.", A.g.e, S.384.
5. Friedrich Schiller: Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Jenaer Reden und Schriften, Friedrich Schiller-Universitaet Jena, 1982, S. 15.
6. G. W. F. Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse." **Werke in Zwanzig Baenden**, Frankfurt am Main 1970, Bd. 7, S. 2627.
7. G. W. F. Hegel, "Die Verfassung Deutschlands", **Werke in Zwanzig Baenden**, Franfurt am Main 1970, Bd. 1, S. 541
8. Karl Marx/ Friedrich Engels, "Die Deutsche Ideologie.", Marx/Engels, **Werke**, Bd. 3, S. 304.
9. G.W. F. Hegel, "Grundlinien", a.g.e., s. 361
10. Karl Marx/ Friedrich Engels, "Die Deutsche Ideologie", a.g.e, S. 301.
11. Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie." a.g.e, S. 217.
12. G. W. F. Hegel, "Grundlinien", a.g.e, S. 502/503.
13. Hegel: Vorlesungen uber die Aesthetik." Werke... a.g.e, Bd. 15, S. 353.
14. Bkz. A. Jerussalimski, **Bismarck-Diplomatie und Militarizmus**. Berlin 1983, S. 49
15. H.-J. Sandkuhler, "Vor der Aufgabe des Friedens - die Philosophie. Von Kant zum Marxismus-Leninismus.", **Deutsche Zeitschrift fur Philosophie, Heft** 9/1981, S. 1017ff.

KAYNAK:

Collegium Philosophicum Jenense, Heft 6, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1985.

hegel'in felsefesinde kişilik kavramı

georg biedermann
almancadan çeviren: selçuk uzun

Tarihsel materyalizm için doğrudan kuramsal bir kaynak Hegel'in tarih kavramıdır. Hegel'in tarih kavramında, Kant ve Herder'den, Schiller, Goethe ve Schelling'e kadarki klasik Alman filozoflarının tarihsel düşünüşü tamamlanmıştır. Tarihin kendi içinde bir bütün ve toplumun soyut biçimlerinden somutlarına doğru ilerleyen bir süreç -ki bu, Hegel'de evrensel Geist'ın hep daha yüksek biçimler kazanmasıdır- olarak kavranması yanında Hegel, kişiliğin tarih içindeki yeri ve etkinliğini de özünde doğru belirlemiştir.

Hegel'in kişilik kavramı, kuramsal olarak, onun tarihsel idealizminde temellenmektedir. Buna göre insanlar, "tutkularını (tatmin ederken)" ve "kendilerine ve de amaçlarına göre doğal belirlenimlerini (gerçekleştirirlerken)" aynı zamanda "toplumun ... yapısını da (oluştururlar)..." "Tutkular" genel'in gerçekleşmesini sağlayan "faal-olandır."[1] Başka bir deyişle bunun anlamı, insanlar öznel amaç, gereksinim, çaba ve iradelerinde özgür olmakla birlikte, davranışlarının bütünlüğü nedeniyle, içinde yaşadıkları ve bireysellıklerini geliştirdikleri zorunlu nesnel koşul ve ilişkileri de üretirler.

Demek ki, insanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama bunu toplumsal özne olarak kendilerini toplumsal nesne diye hâsıl edecek şekilde yaparlar. Hegel şöyle der: "Gerçekten de, **biz** şimdi ne isek, ... tarihsel olarak" bu hale geldik; biz "geçmiş tüm kuşakların... çalışmalarının **sonucuyuz**", hem "maddi yaşam sanatının, araçların ve becerikliliğin, sosyal ve politik yaşamın alışkanlık ve kurumlarının" hem de "bilimin ve daha çok... felsefenin"[2] sonucuyuz.

Burada hiç kuşkusuz, çoğu kez Hegel'de nesnel idealizm temeline dayanan, materyalist tarih anlayışına bir yaklaşma söz konusudur; ancak bu sadece bir yaklaşmadan fazla bir şey değildir. Zira Hegel'de emek, maddi, nesnel bir faaliyet, bir üre-

tım değil, sadece düşüncel bir faaliyettir ve sonuçta aklın özgul bir yeteneğidir; bununla insanoğlu doğayla partık ilişkisini yönlendirir. Ama buna rağmen Hegel, teoremının gerçeğe uygun içeriği -verili bir toplum insanların tarihte gerçekleştirdiği çalışmanın zorunlu ürünüdür- nedeniyle, kışiliğin tarihsel- somut profilini, onun dünya görüşsel, bilimsel, ahlâksal vb. belginliğini de gereğince biçimlendirebilmiştir. Çağının toplumsal yapısına bu bağlı oluşu Hegel şöyle ifade etmişti: "Birey halkının, dünyasının ürünüdür. Tek tek insanlar, istedikleri kadar kendilerine paye biçsinler, ama onu aşamazlar, çunkü onlar öz ve varlıklarını teşkil eden evrensel Geist'a aittirler."[3]

Bu alıntıda ön plana çıkan onemli nokta, toplumdaki diyalektik belirlenmişliği nedeniyle insanın, özunu kendi içinde değil, dışında, -Hegel'e göre- halkının evrensel Geist'ında taşıdığıdır. Bu sav şunları içermektedir: 1. Birey hem tekil - olan, bir defalık yinelenemez bireyselliktir, hem de genel- olan, tursel varlıktır; 2. Genel -olan olarak tur sadece tekil-olanda, bireyde mevcuttur ve reel varoluşuna sahiptir. Hegel'in idealist yonden ifade ettiği "insanın ozu"nu, Marx daha sonra 6. Feuerbach Tezi'nde, "gerçekliği içinde toplumsal ilişkilerin butunudur", diverek materyalist açıdan düzeltir.[4]

Hegel'in genelde insanın tarihsel belginliği ustune soylediklerı, ilkesel olarak buyük bireyler için ya da bugunku yavgın deyişle tarihsel kişilikler için de geçerlidir. Hegel'e göre her birey "kendini oteki bireylerden ayırabilir, ama halkın Geist'ından ayırması mumkun değildir. Diğerlerinden çok daha akıllı olabilir, ama halkın Geist'ını aşamaz. Akıllı olanlar, sadece halkın Geist'ından öğrenmesini ve kendilerini buna göre yönlendırmesını bilenlerdir. İşte bunlar halkın içinden çıkan buyük kişilerdir ve halkı evrensel Geist'a göre yonetirler."[5]

Ne ki, buyük kişiler bilgilerini guncelden, genel geçerli olandan, alışkanlık, töre ve tasarımlardan değil, tersine gelecek-olan biçimi altındaki başlangıçta henuz embriyon halinde, herkese görunmeyen, ama göreve çağrılan kişi tarafından farkedilen, çağın ruhuna içkin olan şeyden elde etmektedirler. Tarihsel kişilikler ortalama insanlardan daha ilerisini görurler, daha fazlasını bilirler ve kavrarlar; ancak onlar ozellikle "henüz güncel olanın, henuz parlaklığını yitirmemiş olanın aczını, ama sadece görunürde gerçeklik olduğunu, maneviyatta ergimeşen Geist'a dunyanın dar geldiğini, onun bunu aşmak üzere olduğunu"[6] bilirler. İşte bu, "tarihsel kişilikler"in ilk bildikleri ve kendilerini buyük yapan şeydir. Ayrıca, parlayan her şeyin tarihini geride bırakığı duşüncesi, Hegel'in çağında olduğu gibi bugun de guncelliğini korumaktadır. Bir zamanlar parlayanlar feodal -mutlakıyetçi devletlerdi, bugunse emperyalist devletlerdir.

Tarihsel kişilikler tarihsel gorevlerini yerine getirirlerken işlerine tutkuyla sarılırlar. Eylemlerinin onaylanıp onaylanmadığını sormazlar, sadece gerçekleştirirler. Ayrıca (Hegel'e göre) eylemlerinin gizli nedenini bilmek zorunda değildirler, çunku bilgi, kavram felsefeye aittir ve "bu kavram" sadece ona (felsefeye) " ..özgüdür."[7] Pratik olarak eylemde bulunan tarihsel kişiliklerin bilecekleri tek şey "yerine getirecekleri gorevleri" dir; onlar bunu bilirler ve isterler, "çunkü gerçekleştirme zamanı gelmiştir."[8] Zorunluluktan doğan bu enerjik irade ve eylem onları tarihin nezdinde kahramanlar haline getiri; ama yalnız tarihin nezdinde, yoksa bir hizmetçinin değil. Zira "bir hizmetçi için", der Hegel, "kahramanlar yoktur..., ama bu, onların kahraman olmaması yüzünden değil, tersine hizmetçinin sadece bir hizmetçi olmasından dolayı böyledir."[9]

Hegel burada, buyuk kişilerin tarihsel başarılarını, yalnızca kendini gösterme ihti-

yacı, kişisel şohrete ulaşma çabası, istilâ tutkusu vb. gibi değersiz, öznel gudülerin sonucu olarak gören anlayışları ima etmektedir. Gerçekteyse Büyük İskender, Sezar, Napolyon gibi bu tür kişiler -her ne kadar şu ya da bu şekilde insanı tutkulara sahip olmuş olsalar da-, olgunlaşmış nesnel ihtiyaçları, tarihsel açıdan zorunlu olanı kendi öznel çıkarları haline getirdikleri için tarihe geçmişlerdir. Ancak Hegel bununla kalmaz, seçeneği de formüle eder: Eğer büyük kişiler görevlerini yerine getirmemiş olsalardı "sıradan insanlar olarak kalacaklardı", böylece yerlerini başkaları alacaktı ve "Geist'ın iradesini bir başkası gerçekleştirecekti."[10]

Hegel tarihte kişiliğin rolünü bir yandan böylece doğru olarak belirler ve genelle bütünleşmelerini vurgularken, öte yandan yukarıdaki alıntının son bölümünde, halkın içinden çıkan büyük kişiler sadece Geist'ın iradesini gerçekleştirmiştir,dediği yerde, idealizmini açık seçik gözler önüne sermektedir. Hegel'de somut olarak tarihin itici gücünden anlaşılan, tutkular, çıkarlar, amaçlardır. Yani tek sözcükle, "bireylerin ve halkların yaşamsallıklarıdır; **kendi** yaşamsallıklarını arar ve tatmin ederken, aynı zamanda hakkında hiçbir şey bilmedikleri, bilinçsiz olarak yerine getirdikleri **daha yüce**, başka bir (varlığın) **vasıta** ve **aleti** olmaktadırlar."[11] Ama, insanların eylemlerini sevk ve idare eden bu "daha yüce" ile "başka" (varlık), kendini insani tutkular aracılığıyla tarihte gerçekleştiren nesnel-olanla öznel-olanın, Schelling'ten alınmış ve Hegel'de belirli bir tarzda hâlâ etkisini sürdüren ezeli uyumundan başka bir şey değildir. Böylece Hegel sonuçta tarihi tarih olarak bağımsızlaştırmış ve insanlardan üstün tutmuştur. Geist'ın, tarihin son nedeni düzeyine yücelтilmesiyle insanoğlu tarihin gerçek aktörü olmaktan çıkmakta ve salt bir figüran haline gelmektedir; tarihin biricik öznesi, biçimlendiricisi ve yaratıcısı olmak yerine mutlaklaştırılan tarihin nesnesi, icra edici aleti durumuna düşmektedir. İnsanla tarihin birbirinden bu edimsel şekilde ayrılmasıyla birlikte Hegelci tarih kavramını mistifize etme olanağı da doğmuştur; Yeni-Hegelcilerin -Rosenzweig, Lasson, Kroner, Haering ve de günümüzdeki izleyicileri- özellikle genç Hegel'de kanıtladıkları gibi, Hegelci tarih kavramının diyalektik yapısını tahrif ederek ve değiştirerek bu olanağı en aşırıya kadar vardırmak mümkündür.

Buradaki açık tahrifi bir yana bırakırsak, geriye, çözüm bekleyen sorun olarak, Hegelci tarih kavramının idealist öncülleri kalmaktadır. Bu idealizme yönelik eleştiri, daha doğrusu bunu aşan Marksçı-Leninci görüş, insanların, evrensel Geist tarafından belirlenmiş ilerlemeyi özgürlük bilincinde (Hegel) gerçekleştirmek için değil, tersine ihtiyaçlarını gidermek için tarih yaptıklarını kanıtlamıştır. Ancak ihtiyaçların giderilişi toplumsal üretimle olmaktadır; toplumsal üretim, emeğin tarihsel koşullu gelişim aşamasıyla ve de çalışma düzeyinin (toplumsal) ihtiyaçlar düzeyine uygun olmasıyla gerçekleşmekte ve meydana çıkmaktadır.

Sonuçta tarihi ilerleten şey, ne soyut bir düşünce ne evrensel bir Geist ne de akıldır, tersine toplumun üretici güçleri ve bu güçlerin, insan düşüncesinde yansıyan değişimleridir. Hegel "Mantık Bilimi"ndeki "pratik de, eylem" kavramıyla her ne kadar **de facto** olarak praksis'i hakikatin ölçütü diye bilgi teorisine sokmuş olsa da, bu kavrama kadar ulaşmayı başarmıştır. Toplumun maddi üretici güçlerini kavrayamaması onu, birçok noktada tarihsel materyalizme yaklaşmış olmasına karşın, zorunlu olarak tarihin asıl yaratıcısı olan halk kitlelerini küçümsemeye ve böylelikle devrim karşısında çelişkili, kısmen kişisel görüşleri, kısmen de tıtız nesnelliği tarafından belirlenen bir konum almaya itmiştir. Bu olgunun ayrıntılarına girmeden önce, Hegel'in tarih kavramının önemli başka bir yanına değinmek istiyoruz. Sözü edilen yan, felsefeyi pratik hale getirme, onu doğrudan doğruya politikayla birleştirme

çabasıdır.

Politikaya ilgi -ki burada Hegel'in tarih kavramının kökenlerinden ikincisi söz konusudur- daha çok genç yaşta bilimsel çalışmalarının bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır; örneğin 1799-1802 yılları arasında kaleme aldığı "Almanya Anayasası"nda olduğu gibi. Bu belge üzerinde bir parça durursak, o zaman başlangıçtaki biçimiyle tarihsel kişilik kavramının büyüklüğünü ve sınırlarını açık seçik görürüz ve bu belirlemenin tarihe dayanarak nasıl teşekkül ettiğini de doğrudan doğruya izleyebiliriz.

Anayasa ile ilgili çalışmasında Hegel'in dilediği şey, Almanya'daki politik durumu ayrıntılarıyla analiz ederek, ulusal bir Alman devletine giden yolu bulup, ortaya çıkarmayı denemektir. Düşüncelerinin çıkış noktasında, Almanya'nın artık bir devlet olmadığı tespiti yer almaktadır. Almanya bu hukuksal statüyü yitirmiştir, çünkü çok uzun bir süre önce hazırlanmış olan şimdiki anayasadan tüm zorunlulukların, tüm canlılıkların ve güncelle tüm ilişkilerin izi silinmiştir. Yalnız bu kadar değil. Üstelik bu anayasa her şeyden önce bir vasıtaydı, bu vasıta temelinde yüzyıllar boyunca Almanya toprakları, bugün birer "bağımsız monarşik devlet olan"[2] birçok hükümran ülkeye bölünmüştür. Hegel, Almanya'nın feodal-mutlakiyetçi tikel iktidarlardan oluşan politik durumunu bir derasında, "bir piramit kurmak üzere bir araya gelen bir yığın yuvarlak taşla" karşılaştırmıştır, ne ki "bu taşlar yuvarlak oldukları için, hareket etmeye başlar başlamaz, birleşmeden önce... dağılıp gitmektedirler."[3]

Hegel, Fransa ile İngiltere nin tersine,Almanya'da kendi içinden çıkarak ulusal birliği kuracak politik bir gücün bulunmadığını biliyordu. Bu nedenle tüm umudunu, Niccolo Machiavelli'nin "Prensleri" ,dealine ya da Otuz Yıl Savaşları'nda Fransız soylularını hatır gönül dinlemeden merkezi devlet otoritesine tabi kılan Richelieu örneğine göre, bir "fatih"in , bir "Theseus"un gücüne bağlamıştı. Gecikmiş ulusal bir Alman devletinin zorla gerçekleştirilmesine ilişkin bu tasarımın tüm kuşkululuğuna karşın, bu yine de gerçekçi bir özellik içermektedir; örneğin, Fransa'nın "önde gelen kişileri Richelieu'nun şahsına değil, devletin birliğine ilişkin zorunlu ilkeyi şahsıyla birleştiren dehasına (boyun eğmişlerdir)."[4]

Çağın olgunlaşan ve çözüm bekleyen temel sorunlarıyla bir bireyin kendini özdeşleştirmesi, sorunun doğası gereği, Hegel'i kendi kişilik kavramının temel, yaşadığı yüzyılı aşan özelliğini biçimlendirmeye itmiştir. Her birey -toplumsal konumundan, cinsiyetinden, politik, dinsel vb. görüşlerinden bağımsız olarak-, "Şayet zorunluluğun gösterdiği yolu farkederse"[5] tarihsel bir kişilik anlamında etkide bulunabilir ve kişisel yeteneği, politik üzgörüşü, kararlı eylemleriyle nesnel şartların tezahur etmesine yardımcı olur. Richelieu gibi bir devlet adamının Fransız ulusu için yaptıkları Hegel'e göre, aynı tarzda Almanya için de geçerlidir. Ancak kanısınca, çok devletlilik, "taşralı vasıflarıyla birlikte Alman halkının sıradan yığınlarını... **tek bir** kitle halinde birleştirecek" ve "kendilerini Almanya'ya ait bireyler olarak görmeye" mecbur edecek "bir fatihin zoru"[6] ile aşılabilir yalnızca.

Tarihsel olarak sadece Almanya'nın ekonomik ve politik geri kalmışlığıyla açıklanabilecek olan bireysel zorun tüm bu abartılmışlığına karşın, Hegel için bu durum yalnızca bir önkoşul, olsa olsa salt devlet kurucu bir faktör olabilirdi. Ayrıca Hegel'e göre şu olgu da önemsiz değildi, hatta devleti koruma işlevi bakımından belirleyici koşuldu: Bu tür "Theseus" da yeterince "âlicenap olmak (zorundaydı), parçalanmış halklardan yaratacağı ulusa, herkesi ilgilendiren konularda iştirak hakkını tanımalıydı; çünkü, bir zamanlar Theseus'un halkına bahşettiği demokratik bir anayasa günümüzde ve büyük devletlerde kendi kendisiyle çelişkiye düşmektedir."[7]

Burada Hegel'in, tutarlı bir şekilde, Avrupa Aydınlanması'nın temel düşünceleri-

ni, özellikle de Fransızca Ansiklopedistleri'nin görüşlerini izlediğini görüyoruz. Onlar gibi Hegel de, "tahttaki hükümdar bilgeleri", çıkardığı makul yasalarla halka, yani tiers état'ya, politik söz hakkı tanıyan aydınlanmış bir kralı savunmaktadır. Böylece Hegel daha ilk gelişme döneminde, yani Kant ve Fichte'nin felsefi konumlarından nesnel idealizme geçiş dönemi olan 1796/97 yıllarından bu yana, toplumsal yaşamın tüm alanlarında yalnızca kapsamlı bir burjuva reformları politikasıyla "yasal" ilerlemeyi gerçekleştirebilecek devlet ve hükümet biçimi olarak monarşiyi savunan bir konumda bulunuyordu. Daha sonra hukuk felsefesine ilişkin eserlerinde teorik yönden derinleştireceği ve temellendireceği bu temel tutum, mevcut ahval ve şartların zora başvurarak değiştirilmesini, hatta bir olasılık düşüncesini bile, Hegel'in tasarımlarından kesinkes dışlamaktadır.

Ne ki Hegel'in, yaşamının sonuna kadar, Fransız Devrimi'ni yücelttiği ve övdüğü çok iyi bilinmektedir. Daha 1830/31 yıllarında, Felsefe Tarihi Dersleri'nde bu devrimi, "görkemli bir gün doğuşu", "tüm düşünen varlıkların birlikte kutladıkları bir çağ"[18] diye tanımlıyordu. Bu "tarihsal olay" hakkında daha pek çok onaylayıcı açıklamalarda bulunan Hegel, örneğin 1826'da "öğrencileriyle birlikte Bastille'in zaptedilişinin şerefine (kadeh kaldırmış)" ve aynı zamanda "gençlere günün önemini açıklamayı ihmal etmeden, her yıldönümünde bu olayı kutlamayı unutmayacağını söylemiştir."[19] Ancak diğer yandan, Jakobenlerin devrimci-demokratik diktatörlüğünü, korku ve zulüm egemenliği diye kesinlikle reddediyordu. Hegel'in tarihsel zorunluluk olarak kabul ettiği Fransız Devrimi, Jakoben diktatorluğunun kuruluşuna kadar ve küçük burjuva ile plebyen katmanların (Sansculotte) devrimci iktidarının yenilgisinden sonra, en yüksek temsilcisiyle, yani Napolyon monarşisiyle Fransız ulusal burjuva devletinin kurulmasından başka bir şey değildir. Hegel, bir defasında Jena'da "bir ata binmiş, dünyaya müdahale ve hükmeder vaziyette kenti keşfetmek için dolaşırken" görmüş olduğu[20] Fransız imparatorunda, "bu evrensel ruh"ta, büyük kişilik idealinin gerçekleştiğini görüyordu. 1807 Ağustos'unda şöyle yazıyordu: "Devlet hukukunun yüce eğiticisi Paris'te oturuyor ... Alman prensleri özgür bir monarşi kavramını henüz anlayamadılar, hâlâ onu gerçekleştirmeye çalışıyorlar; oysa Napolyon bütün bunları örgütleyecektir."[21] Almanya'nın birleştiricisi olarak "yüce ve evrensel ruh" Napolyon (Hegel) işte bu. Hegel'e göre, geleceğin ulusal Alman devleti için en büyük ideal ve umuttu.

Napolyon'a duyduğu derin sempatiye karşın, Jakoben diktatörlüğü konusunda Hegel'in hakkını teslim etmek gerekir. Tarihsel düşüncesi ve buradan doğan, tarihte daima zorunlu-olanın meydana geldiğine ilişkin kesin inancı öylesine aşikârdı ki, bu diktatorlükte sadece öznel keyfiliği, sadece "özgürlük çılgınlığı"nı ve fikirlerin terörünü görüyordu. Hegel'e göre bu diktatörlük, nesnel bir fenomen olarak, sonuçta "**zorunlu** ve **haklıydı**", çünkü "devleti **gerçek birey** olarak **kuruyor** ve **koruyordu.**"[22] Bu bağlamda Robespierre de, Hegel için, tarihsel bir kişilikti ve sırf "**zorunluluk kendisini terkettiği** için" iktidardan düşürülmüştü. Zira: "Zorunluluk gerçekleşir, ama zorunluluğun her parçası sadece tek tek kişilere dağıtılma ihtiyadındadır. Biri davacı ve avukattır, öteki yargıç, üçüncüsü cellat; ama, hepsi zorunludur."[23] Bu, Hegel'in yargısıdır. Alman burjuvazisinin karakteristik temsilcisi olarak yaşamının sonuna kadar halktan ve halkın "yasal" düzene karşı muhtemel başkaldırısından duyduğu korkuyu yenemeyen bir kişinin sözleridir; ne ki, öte yandan bilimsel nesnelliğe ulaşmak için gösterdiği çaba, içinde taşıdığı urkek, kuşku dolu ikinci kişiliğe her zaman üstün gelmiştir.

Geriye Hegel'in, kişilik ideali konusunda kendisini geçici bir bunalımın sınırına

kadar getiren Napolyon'un yenilgisine de, bu görüş açısı altında, bir zorunluluk olarak **baktığını** belirtmek kalıyor. Şöyle yazıyordu: "Çevremizde muazzam şeyler olup bitiyor. Büyük bir dehanın kendi kendini mahvetmesini görmek müthiş bir manzara.. Bütün bunların dönüm noktası, nedeni... büyük bir kişiliğin üstelik kendini haklı görmek zorunda kalması ve böylece kendini mahvetmesidir."[24] Napolyon tahttan indirildi, çünkü bir zamanlar Robespierre'e olduğu gibi, zorunluluk kendisine karşı cephe almıştı. Böylece "büyük kişilikler"de, kendilerini yükselmiş oldukları çevreye, yani halkın arasına indiren tarihsel adaletten kurtulamamışlardır. Ama Hegel, diyalektik tarih anlayışıyla, tarihsel kişiliğin anlaşılması için gerekli temeli hazırlamıştır; bu, halk kitlelerinin tarih oluşturucu gücünü kapsamına alan bir kavramdır.

NOTLAR:

1. G.W.F. Hegel, **Vorlesungen uber die Philosophie der Weltgeschichte**, Hrsg. G.Lasson, 4 cilt, Leipzig 1944. Cilt 1: "Die Vernunft in der Geschichte", S.62
2. G.W.F. Hegel, **Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie I**, Werke'in zwanzig Bänden, c.18, Frankfurt a. M. 1971, s.21
3. G.W.F. Hegel, **Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie I**, age, S.64 ve devamı.
4. Karl Marx, "Thesen uber Feuerbach" K.Marx/F Engels: **Werke**, c.3, Berlin 1958, s.6
5. G.W.F Hegel, **Vorlesungen uber die Philosophie der Weltgeschichte**, age,c.1, s.37
6. **Age**, s.77
7. **Age**, s.76
8. **Age**, s.76
9. **Age**, s. 81
10. **Age**, s. 82
11. **Age**, s.65
12. G.W.F. Hegel, "Die Verfassung Deutschlands", **age**, c.1, Frankfurt a.M.1971, s.499
13. **Age**, s.504
14. **Age**, s.549.
15. Karl Rosenkranz, **Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben**, Darmstadt 1969, s.141.
16. G.W.F.Hegel, "Die Verfassung Deutschlands", age, s.580
17. **Age**, s.580
18. G.W.F.Hegel, **Vorlesungen uber die Philosophie der Weltgeschichte**, age, c.4 (Die germanische Welt), s.926.
19. Geiger, **Berlin 1688-1840**. Alıntı Kuno Fischer, "Hegels Leben, Werke und Lehre", 2.Bölüm, **Geschichte der neuern Philosophie**, c.8, Heidelberg 1911, s.1232 (Ekler).
20. "Hegel an Niethammer vom 13. Oktober 1806", **Briefe von und an Hegel**, Hrsg.J.Hoffmeister, c.1, Berlin 1970, s.120.
21. "Hegel an Niethammer vom 29. August 1807", **Age**, s.185.
22. G.W.F.Hegel, **Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806**, Hrsg. J.Hoffmeister, Berlin 1969, s.246.
23. **Age**, s.248.
24. "Hegel an Niethammer vom 29. April 1814", **Briefe von und an Hegel**, age, c.2, s.28.

KAYNAK:

Collegium Philosophicum Jenense, Heft 4, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weikar 1983.

hegel'in canlı organizma kuramı ve tarihin öznesi sorunu

manfred hofer
almancadan çeviren: ufuk yaltırak

Marx "Kapital"de, "toplumsal insanın üretici organlarının" hâlâ yazılan "oluşum öyküsü"ne işaret ederken erken-burjuva tarih-filozoflarından Vico'nun şu sözlerine dikkati çekiyordu: "İnsanlık tarihini doğa tarihinden ayıran şey, birincisini bizim yapmış, diğerini ise yapmamış olmamızdır"[1].

Geç-burjuva düşüncesi bugün bu aktıcı görüşten hayli uzaktır. İnsanlığın global gelişme sorunlarının üstesinden gelme konusunda bugünkü kapitalizmin yeterliliğinden duyulan kuşkular, özellikle tarih felsefesindeki kötümser ve bilinemezci görüşlere yansımaktadır.

Filozof H. Lübbe'nin sözleri bu durumu belirli bir tarzda açığa vurmaktadır: "Dünya tarihi akıp giden bir süreçtir; bu sürece eylemleriyle hâkim olan ve onu yönlendirebilen, toplumsal olarak teşhis edilebilir bireysel ya da kolektif bir öznenin varlığını kanıtlamak mümkün değildir."[2] Öznenin tarihten koparılması, özünde klasik burjuva düşünürlerince geçerli kılınan bir savdan, tarihte insanın ussal bir ereği tanıyan ve dolayısıyla ussal bir dönüşümü de kendisinin gerçekleştirebileceği savından vazgeçmedir. Oysa sadece bu, özellikle Hegel'in, öznel-etkin yanı ortaya çıkarıp onu tarihte ussallık, zorunluluk ve kusursuzluk düşüncesine bağlamış olması idealist tarih düşüncesinin özgün başarılarından biriydi. Gerçi Hegel'de bir yanda tarihin konusunu oluşturan halkların ve devletlerin kaderi "büyük gereksinim", büyük olaydır. Ama öte yanda, tarihte en görkemli olan; bencillik, tikel çıkar, hırsın "doğal gücü"dür. Bir eser ancak "insan soyunun genel emeğinden doğru ortaya çıkmış, ilişkin olduğumuz bu dünyada gerçekten varolan bir eserse"[3] insan istencinin bir eseridir.

Organik yaşamın Hegelci kuramı kanımca, tarihin bu görünüşünün ve buna bağlı etkin ilkenin geliştirilmesi ve temellendirilmesi için özel bir önem taşıyor. Tözün oluşumundaki aşamalı gidişte canlı olan (canlı organizma), özne olarak özbilincin orta-

ya çıkışının ve bununla insan tarihine geçişin sağlanmasındaki koşulu oluşturur. Hegel sisteminde organik yaşam basamağı, onun Doğa Felsefesi'nın üçüncü kısmında; "Organik" bolumunde, Mekanik'den sonra ve Fizik ile bağlantısında yer alır. Hemen fizik basamağında, (Hegel "genel, özel ve bütünsel bireyselliğin fiziği"nden sözeder) "madde kendisinde kendi-için-varlığı geliştirerek, kendinde kendını belirlemiş olmakla; kendi-için-varlığa kendi içinde sahip olduğu sürece"[4] bireyselliğe erişir. Burada söz konusu olan ilkin yalın bir "kavramsız" bireysellıktir. O asıl özgünlüğunu önce canlı organizmanın en yuksek basamağa ulaştığı organik alanda bulur. Hegel bununla özellikle hayvansı organizmayı bırıcık ve özgun canlı varlık olarak göz önunde tutarken onu aynı zamanda insana varmada sadece gelişmemiş ve yetkin olmayan basamak olarak gorur. Organik yaşamda doğa doğaya karşı varolur ve insan bu özkarşıtlığın en yuksek noktasını sunar. (Ayrıca bu bağlamdan, Hegel'in neden sadece doğa felsefesinde değil de, diğer eserlerinde, örneğin ozellikle geniş ve kapsamlı bıçımde Estetik'te, organik-canlı oluş konusunu işlediği anlaşılır).

Aşağıda taslak olarak gösterilen bazı kısa belirlenimlerin, Hegel'in ilk dönem insan ve tarih anlayışına dolaysızca bağlandığı açıkca görulur

Hegel'e gore canlı organizma başlıca uç momentte özgunleşir: 1. canlı bireyin kendisi olarak ya da öznellik, 2. yaşam süreci olarak, 3. tursel süreç olarak. Ilkın, özel ilgi gereği canlı olanın bireysellik ve öznellik olarak belirlenmesi söz konusu. Yaşam temelde özneye özgulukle, öznel kendi-için-varlıkla vasıtlanır. Canlı organizma, bireysel özne olarak kendisini, kendi onkoşulu olarak kalan, kendinde varolan başkavarlık bıçımındekı nesnellikten ayırır. Geriye kalan doğaya karşı bu öznel kopuş, özne dışı doğanın "elementer oluşu"na karşı bireyselleşme anlamının taşır. "Yaşam, (Hegel) öncelikle, sadece tek canlı öznellik olarak gerçektir." "Doğa, canlı olanda benci ve öznel olmuştur. Gerçi bireysel öznellik, gelişmemiş ve alt bıçımlerde de olsa jeolojik ve bitkisel organizmalarda ortaya çıkar, ama ilkın hayvan organizmasında bir özgun oluş olarak belirginleşip, kendisini "üstün gelen bireysellik"[5] olarak sunar. Yanı Hegel'ın tasarımında bireysellik (tek oluş, soyutlanış anlamında) ve öznellik (devinıme geçen güç olarak) ayrılmazca birbirine bağlanmıştır, hatta belli bir anlamda özdeştir: Yaşam sadece canlı oluş olarak vardır ve bu da tek başına bir özne anlamını taşır. Yaşam once bu "olumsuz ortak noktayı" buldu, çunkü öznel kendi-için-varlık, Hegel'in açıkladığı gibi gerçek ayrımların (yanı organizma unsurlarının) ilkin düşunsel belirlenişiyle ortaya çıkabilir "Öznel canlılığın kendisindeki bağımsız özerklik" kendisını organik olmayan doğaya karşı her şeyden önce **özdevinim** içinde gösterir. Burada gosterildiği gibi Hegel için özdevinimin diyalektik düşuncesi, özellikle mekanik doğa anlayışılarından kendisini beurgunce ayırmış; asıl organik yaşama bağlanıp her şeyden önce gudu ve canlılık olarak kavranmıştı. Bu gudu ve canlılık yaşam surecinde kendisini çelişki olarak gösterir; bir yanda kendisini bütün gerçeklikten canlı birey olarak soyutlamak, öte yanda dış dünyayı kendisi için kılıp, kendi Başkasında kendisini birey olarak surekli yeniden uretmek.[3] Özne kendisini bu tarzda bir çelişki olarak sunar ve "karşıtlıkların özdeşliği"[9] olarak surekli nesne olanla ilişkiye girer. Hegel'de öznelliğin ve nesnelliğin kesin soyut zıtlıklar olarak kavranılmayışı, dahası birbirine diyalektik tarzda bağlantılı oluşu nasıl açıklanır? Yaşam gücü asıl burada; çelişkiyi kendi içine sokmakla, ona katlanmakla ve dayanmakla oluşur. Canlı olanın içsel özdevinim içinde aynı anda (kuramsal ve kılgısal süreçte) nesnel olanın üstünde kendisini gerçekleştirmesi, başlayan, kendini devinıme sokan ilkedir. Bu nedenle yaşam surecinde kendi içinde kalan özne, kendisinin ereği olarak, genel, öznel dışı doğa nesnelliğini kendi içinde aşmış öz-erek olarak gö-

rünür. Yaşam süreci böyle bir "varlığını sürdürme dolaşımı"nın biçimini benimseyince kendi zorunlu bütünleyicisini "türün dolaşımı" içinde bulur. Bu, canlı olanın kendi kendisiyle olan ve "yaşamın sürekli varlığını" sonuç olarak gören süreçtir. Bu nedenle tursel süreç içinde, canlı olanın kendisine olan davranışındaki konumla, kökenden gelen tek oluşun yeniden aşılması ve turün genel olana bağlanışıyla ilgilenmemiz gerekir. "Kendi kendisiyle birleşmesi", canlı olanın dolaysız tekliğinin yadsınmasıdır, onun genelliğe doğru aşılmasıdır. Yaşamsal ve türsel süreç, bireylerin kendileriyle olan ilişkilerinin yanı sıra aynı anda organik olmayan doğaya dayanmaları ve tersi olarak bir birlik oluştururlar. Bu açıdan Hegel için sadece somut teklik doğru ve gerçektir, çünkü o, somut genellik ile çakışıp genel olan ve bireysel olanın birliğini gerçekleştirir.

Hegel canlı olan hakkındaki kendi çözümlemesinin sonucunu şu tümcede toparlar: "Yaşam temelde özne ve süreç olarak kendi kendisiyle dolayımda olan çabadır."[10]

Bizi burada ilgilendiren sorunsalın başladığı nokta, bu doğa felsefesine özgü önkoşullardan ve onların antropolojik somutlaştırılmasından vazgeçmek zorunda kalmadan tarihin diyalektik bir yorumlanışına geçişi sağlamayı Hegel'in kendisine görev bilmesidir. Çünkü burjuva-kapitalist toplum gerçeğine bakışta bu görev aynı anda kendisini sorun olarak gösterdi; iki çelişen momenti birbiriyle dolayıma sokmak: Bir yanda burjuva özel bireyi koşulsuzca insancıl, özgür istenç öznesi olarak temellendirmek zorunda kalmak, öte yanda bu öznevi tarihin ussal, düşünce zorunluluğunun egemen olduğu gidişe sokmak. Hegel'in, bireyselliğin burjuva biçimini insancıl bireysellik ile sürekli karıştırması ve tıpkı bunun gibi toplumu da burjuva biçimiyle özdeşlemesi her iki momentte çözümsüz bir çatışkı (Antinomie) yaratır: Özgür istenç öznesi olarak bireylerin bilinçli ve erek koşullu davranışlarından başka yabancı bir şeyin belirmesi bir yanda; dissal ve öznel-üstü usun yalın cisimleşmeleri ve yürütme organları olarak bireylerin görünüşe çıkması diğer yanda. Marx bu ikiciliğin asıl anlam ve geri plânını özbilincin Hegelci özgün kurgusunda açığa çıkardı. Bu özbilinç gerçekte insanın kendisi için saplantısal belirlenmiş soyutlanışından, kendisi için soyutlanmış ve saplantıdaki Kendi ya da insandan, soyut bencilden, kendi yalın soyutlanışında düşünceye varmış bencillikten başka bir şey değildir.[11]

İşte bu belirli tarzdaki soyutlamadan doğan yapmacık uçlar da ancak mantıksal-tümtanrıcı bir gizemciliğin yolunda uzlaşabilirler: İnsan, burada soyut teklik olarak, ötede genel usa dayanmış olarak özbilinç ve tıpkı onun kadar soyut belirlenmiş genellik olaraktır. Bu yüzden Dünya Geist'inin tarihin öznesi haline gelişi sadece kurgusal-idealist biçimin durumunu, yani toplumsal zıtlık ve bununla bağlantılı insan yabancılaşmasının burjuva kurtuluşu sayesinde de gerçekte aşılamayacağını dile getirir. Marksçı Hegel eleştirisi burada başlar. Tarihi, mutlak öznenin özçabası içinde yalın basamaklara dönüştürmek, onun, "tıpkı hakikatın özgün bir kişiye; yalın taşıyıcısı gerçek insan bireyleri olan fizikötesi bir özneye"[12] yükseltilmesi anlamına gelir. Ama burada, bu gerçek insan bireylerinde tarihin tutarlı maddeci bir kavranışı gösterilmeli. Öznel olanın nesnel olana ve nesnel olanın öznel olana çıkarımıyla oluşan Hegelci tersine çevirmede artık insan çabası, bir insanın çabası ve sonucu olarak görünemez.[13] Oysa tüm tarihte biricik ve "gerçek özne" olan "kendi özünün farklı belirlenimlerinde kendisiyle aynı kalan, özdeşliğini kaybetmeyen"[14] insandır. Kendisinin değişik sosyal varlık tarzlarına; aile, devlet, burjuva toplumu vb. ne karşı da insan sürekli bu özün özü olarak kalır. Bu nedenle yaşamdaki insan söz konusu olduğunda Marx'ın bütün insan çaba ve konumlarının özü ve temeli olarak tespit etti-

ğı şey: "O, daha çok her şeyi yapan, sahip olan, savaşan, gerçek, canlı insandır; insanı kendi ereklerine varmada araç olarak kullanan tarih (sanki özgün bir kişiymiş gibi) olamaz; tersine tarih kendi ereklerine izleyen insan çabasından başka bir şey değildir."[1]

Marx ve Engels bir kez kazanılmış bu çıkış noktasını tekrar terkeden ve gerçek insanlar yerine bir kategori ya da kategoriler silsilesi ilkesini koyan, yani tarih sürecinin kendince bağımsız bir öznesi olarak ortalığa çıkan bu ilke gibi her girişime karşı sürekli azımkârca karşı durdular.

Bu bağlamda Marx'ın Proudhon'a karşı tartışısı özellikle önemlidir. Çünkü Proudhon "insanların toplumsal gelişmesinin onların bireysel gelişmesinden farklı, ayrılmış, bağımsız görünüşünü"[2] gerçeklik olarak almakla bir "kişi toplumu uydurması"na[3] vardı, ki bu uydurma "asla kişilerin toplumu değildi, çünkü o kişilerden oluşuyordu, kişilerle hiçbir ortak yanı olmayan kendi özel kanunlarına sahipti"[4] Buna karşı olan Marx'da "insanların sosyal tarihi, ...onlar bunun bilincinde olsunlar ya da olmasınlar her zaman onların bireysel tarihlerinin gelişmesidir."[5] Son yıllarda Marksistler arasında tarihin öznesine ilişkin tartışma göz önünde tutulduğunda maddeci tarih anlayışının biçimlenişindeki bu görüş açılarını anımsamak hiç de gereksiz sayılmaz.[6] Bilindiği gibi bu tartışma, temelde Althusser'in, tarihin öznesini insanlardan, toplumsal ilişkileri tarihin asıl yönetmeni olarak değerlendiren önerisiyle başladı. Görüldüğü gibi maddeci tarih anlayışı bu bağlamda kendisini iki yöne karşı sınırlamak zorundadır. Bir yanda yalıtılmış, az ya da çok kendine yönelmiş özne olarak insanın soyutlanışına karşı sınırlama; böyle bir özne için toplumsal ilişkiler etkisiz yalın dış çevre koşulları ya da tek çıkarların sadece salt toplamıyla oluşan genellik olarak görünür; öte yanda, toplumsal ilişkilerin asıl, kendine özgü, birey-üstü öznenin toplumsal ilişkiler olarak soyut saptanışına karşı sınırlama; bu soyut saptamayla da varılan sonuç ise gerçek öznenin toplumsal süreç içinde eriyip yok olmasıdır. Toplumsal süreçler gerçekte hiçbir zaman kendiliğinden yürümezler, kendilerinin öznesi olamazlar, tersine canlı bireyler tarafından devinime sokulup gidişleri belirlenir. Davranan insanların gerisinde, onların davranışları dışında kalan hiçbir tarih öznesi olamaz. Ama tarihsel açıdan burada insanlar tek kişiler olarak değil, tersine kendi maddi varlık koşullarına uygun, ortaklaşa davranışlarını kararlaştıran ve belirli ereklere güden bireyler kitlesi olarak davranırlar. O bakımdan gerçek tarih sürecinde sınıflar, halklar v.b. tarihsel güçler sosyal özneler olarak kimliklerini ortaya koyar. Her ne kadar tarihsel özne işlevi kesintisiz biçimde ilkin "devrimci proletarya topluluğu"[7] sayesinde yetkinleştirilebilir olsa da; çünkü bu onun sınıf çıkarının insanlığın türüne özgü çıkarındaki tarihsel olgunlaşmış kendisini onaylatışıyla uygunluk içinde oluşundandır.

Hegel (yine başlangıç noktasına dönersek) "tarih devinimini sadece **soyut, mantıksal, kurgusal** anlatımını bulmuştu, bu ise ilkin, henüz önceden belirlenmiş bir özne olarak insanın gerçek tarihi değil, tersine öncelikle **üretim edimi** ve **insanın oluşum tarihidir**"[8] Proletarya ilkin kendi tarihsel özne işlevini özbilinçli eylemle gerçekleştirdiğinde "gerçek tarihe", yani insanın kendini sınırsız, özne olarak koşul koyduğu tarihe geçişi yerine getirir.

NOTLAR:

1. K.Marx, "Das Kapital", c.1, Marx/Engels **Werke**, c.23, s.392-93, dipn
2. H.Lübbe, "Geschichtsphilosophie und politische Praxis", **Geschichte-Ereignis-Erzahlung**

içinde; yayınlayan: R.Koselek/W.D.Hempel, München 1973, s.227
3. G.W.Hegel, **Die Vernunft in der Geschichte**, Hamburg 1955, s 49
4 Hegel, **Enzyklopadie der phil. Wissenschaften**, Leipzig 1947, s.238
5. Hegel, **Asthetik**, Berlin 1955, s.155
6. Hegel, "Naturphilosophie", **Werke**, Berlin 1842, c.7.1, s. 424.
7. Hegel, **Asthetik**, s.155
8. **Age**, s.156
9. **Age**, s.153
10 Hegel, **Enzyklopadie**, s.299
11. Marx, "Ökonomisch-philosophische Manuskripte", Marx/Engels **Werke**, Erg.Band 1, s.575
12. Marx/Engels, **Die Heilige Familie**, **Age**, C.2, s.83
13. Marx, "Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", Marx/Engels **Werke**, c.1, s.241
14. **Age**, s.286
15. Marx/Engels, "Die Heilige Familie", **Age**, s 98
16. Marx, "Annenkow'a Mektup. 28 12 1846", Marx Engels **Werke** c.27, s 452
17. Marx, "Das Elend der Philosophie", Marx Engels **Werke** c 4, s 119
18. **Age**, s.115
19. Marx, "Annenkow a Mektup", **Age**, s 451
20. Krs Hahn/Sandkuhler (yayl) **Subject der Geschichte** , Köln 1980
21. Marx/Engels "Die Deutsche Ideologie" **Werke**, c 3, s 74-75
22 Marx, "Ök -Phi. Manuskripte" , **Age** s 570

KAYNAK:

Collegium Philosophicum Jenense Heft 4 Herman Bohlaus Nachpolger Weimar, 1983

TÜSTAV

hegel'in sanatın sonu konusundaki görüşü üstüne düşünceler

ingrid pepperle
almancadan çevıren: oğuz ozügül

Sıstem ve metod arasındakilere benzer celişkiler, her yerde olduğu gibi, Hegel'ın sanatın sonu konusundakı gorusunde de karşımıza cıkar Bu celiskileri yararlı hale getirmek için, Hegel'i, mutlaka Friedrich Engels'ın onerdiği gibi okumaya çalışmalı: "Eserlerının yapısını kurmaya yarayan mantık bozukluklarını (paralojizm) ve kuşkulu manevraları keşfetmek için" değil, tersine "yanlış bıcımler ve yapmacık bağlamlar içindekı doğru ve dahıyane-olanı" meydana çıkarmak için". Hegel'in **Estetik**'i, güzel ideasından, mutlak evrensel aklın bir aşaması olarak cıkıp gelişen guzel sanatlar kavramına kadar okunursa, Homeros ve Phidias'tan bu yana, yani "en yüce belirlenimi olan yarından sonra"[1] sanatın artık maziye karıstığı sonucuna varılır. Daha sonrakı tum sanatlar, Hegel'e göre, "sanattan sonra" diye tanımladığı bir döneme, sanatın "kendi kendını reddettiği"[2] bir döneme rastlar. Ancak **Estetik**'in Giriş bölumunde, o zaman sanatın hıç durmadan yukselmesını ve yetkınleşmesını nıçın dıledığını anlamak mümkün değildir. Hegel'ın bu görüşunde, kendı sanat kavramının gösterdiği farklılıklarda modern, geleceğe dönük bir sanatsal gelişme teorısının başlangıç noktasını muşahede etmek için, sısteme bağlı olmayan, Hegel'ın çağının toplumsal gerçekliği üzerındekı ayrıntılı gözlemlerine dayanan gerekçeler aranmalıdır. Bu bağlamda, Heine'nın sanat döneminin sonu tezini Hegel'ın teorisiyle kıyaslamak pek de yanlış olmayacaktır. Çunkü Hegel'ın gerekçelerınde, Heine'nın toplumsal ve edebı cevreler üzerındekı gözlemleri için de geniş bir taban oluşturan realıtenın yeni momentleri ele alınmaktadır. Hegel, bu perspektıften kalkarak, çağının sanat için neden elverişli olmadığını ve bu koşullarda sanatın ne yaratabileceğini temellendirir Çıkış noktası olarak manevı, sıyasal ve ekonomik değişmeleri alan He-

gel, bu değişmeleri şöyle betimler: Sanat, "önceki dönemlerin ve halkların onda aradıkları ve sadece onda buldukları... manevi ihtiyaçları artık karşılamamaktadır... Bugünkü yaşamımızın düşünme yapısı... genel görüş açılarını elden bırakmamayı bir ihtiyaç haline getirmektedir." İcrada bulunan sanatçı, "böylesine yansıtan bir dünyada ve bu dünyanın ilişkileri içinde" yer alır. "İradesiyle ve karar alarak kendini bundan yalıtlayamaz."[4] Manevi-kulturel yaşamın bu şekilde değişmesi Hegel'i kapitalist sanayileşmeye (bugünkü makineler ve fabrikaların dış yaşam ihtiyaçlarımızı karşılama tarzı) ve Fransız Devrimi'nin yol açtığı modern devlet örgütlenişine[5] geri götürür: Yaşanan zor günler, sivil ve siyasal yaşamın karışık durumu, "aydınların, bu zorluklara ve sadece bu tür amaçlar için yararı olan bilimlerdeki çıkarlarına hizmet etmelerini"[6] gerektirmektedir. Hegel bu gelişmeden doğan sorunları sadece sanat açısından tespit etmekle kalmamış olsa da -örneğin maddi üretimin mülki örgütlenişinin, hem zenginliği hem de yoksulluğu artırarak toplumu kutuplara ayırdığını biliyordu-[7], yine de bu gelişme karşısında üzülmeyi aklından geçirmemektedir. Kısa, özlü bir şekilde, "düşünce ve teemmul güzel sanatları geride bıraktı" diye durumu saptarken, ardından hemen şunları eklemektedir. "Yakınma ve serzenişten haz duyuluyorsa, o zaman bu fenomeni ahlâkî bir bozulma diye telakki etmek mümkündür."[8] Ne ki, Hegel bu hal ve keyfiyete karşın, yine de "sanatın hiç durmadan yükseleceğini ve yetkinleşeceğini"[9] umut eder.

Yaşadığı çağda algıladığı değişmeler nedeniyle Hegel, modern dünyada sanatın yeniden belirlenmesi gerektiği görüşüne varır. Bu yeni toplumsal işlev ve bu işlevi realize etmek için edebiyatın başvurduğu üslup konusundaki ayrıntılı açıklamalarla Hegel, kapitalist meta üretimi ve burjuvazinin siyasal egemenliği koşullarında adım adım bir edebiyat teorisi geliştirmiştir.

Dış yaşam ihtiyaçlarının karşılanmasındaki ve siyasal durumlardaki değişmeler, manevi yaşamın bilimselleştirilişi, Hegel'e göre, sanatın toplumla olan temel ilişkisini kesinkes değiştirmektedir. Hegel bunu, "günün zorlukları, yayan zevkler, ilgisizlik vb. nedeniyle dışardan sanatın başına gelmiş olan"[10] sırf rastlantısal bir talihsizlik olarak değil, tersine tarihsel ve sanatsal gelişmenin bir iç zorunluluğu diye görmektedir.

Doğanın Hıristiyanlık tarafından tanrı olmaktan çıkarılışı, Aydınlanma dan sonraki modern ahlâkî dünyanın açızmı, birevin Fransız Devrimi'nden bu yana hukuksal, siyasal açıdan özgürleşmesi ve yeni sınai-kapitalist üretim tarzı sonucunda toplumsal yaşamın parçalanarak tekilleşmesi, sanatı da, kendisi ile bugüne kadarki dünya görüşleri arasında varolan tüm özel bağlardan kurtarmıştır, ki sanat bu bağları daha önce tüm yönlerden bariz bir hale getirmişti. "Özel bir içeriğe bağlı olmak ve sadece bu malzemeye uyan bir şekilde betimlemek bugünün sanatçıları için bir parça maziye karışmıştır ve sanat da, sanatçının hangi tarzda olursa olsun her çeşit içerik hususunda kendi öznel beceriklilliğinin ölçüsüne göre muntazaman kullanabileceği özgür bir araç haline gelmiştir."[12] "Sanatsal öznelliğin her türlü içerik ve biçim üzerindeki üretici gücü"[13], sanatçıya, "imgelerden, biçimlendirme tarzlarından ve daha önceki sanat biçimlerinden oluşan stokları" uygun gördüğü konular içinde iş eme olanağını sağlamaktadır.[14]

İçerik, konu ve usluptan oluşan bu geleneksel bağlardan kurtuluş, -bu "tabula rasa"- sanatın daha da gelişmesi için büyük bir fırsat olduğu gibi, aynı zamanda, Hegel'in en belirgin şekilde Alman Romantizmi'nde gördüğü bir tehlike anlamına

da gelmektedir. Sanatçının iradesiyle ve karar olarak kendisini, yansıtan ve çevreleyen dünyadan ve de ilişkilerinden yalıtlaması ne kadar mumkun değilse, aynı şekilde "geçmiş dunya goruşlerini tekrar, deyim yerindeyse tözel olarak, benimsemenin, son gunlerde birçoğunun örneğin Katolik olması gibi bu goruş tarzlarından birine sıkı sıkıya sarılmak istemenin de buna pek yardımı dokunmaz. Sanatsal öznenin özgurleşmesi, Hegel'in en belirgin şekilde Alman romantiklerinde gördüğü boş, soyut, "kendi içine kapanan" bir oznelliğe yol açabilir; öyle bir öznellik ki, "doğrudan doğruya olağan, dış realiteye, gerçekliğin gunluk olaylarına ve boylelikle yaşamın yavan sıradanlığına" mudahale etmek soz konusuyken, "kendinde zevahirle uğraşma cesaretini dahi bulamaz."[6] Çunku bugune kadarki bir amaca bağlı oluşun bağlarından kurtulan modern sanat somut gerçeklikte "mutlak yalıtlanmış bir konumu muhafaza etmek istememeli, tersine canlı bir şekilde yaşama katılmalı, onun içinde yer almalıdır."[7]

Sanatla toplum arasındaki bu yeni ilişkiyi, sanatın yeni işlevini Hegel, şiir sanatının sadece Yenicağ için gecerli olmayan karakteristiklerinden biriyle temellendirir: "Böylece o insan neslinin en genel ve en yaygın hocası haline gelmiştir ve hâlâ oyledir." Çunku insanoğlu "kendisini harekete geciren, sevk ve idare eden guçleri tanımak zorundadır, ve boyle bir bilgi de, ilk tozel bicimini şiir sanatından alan bir bilgidir."[8] Bu bilgiyi aktarmak, modern bicimi icindeki sanata duşen gorevlerden biridir. Bu noktaya kadar sureklilik korunmaktadır. Yeni moment, Hegel'in belirlenimlerinde, sanatın artık ilgi alanlarından hiçbirini dışlamamasıyla ve "sadece, belirli aşamalarından birinde kendini yabancı hissetmeyen şeyleri değil, tersine insanın kendini yabancı hissetmeme iktidarına sahip olduğu her şeyi betimlemesiyle"[9] belli olmaktadır. Sanatın bu şekilde kendini aşması, aynı zamanda "insanın kendine donmesi, kendi sinesine cekilmesidir."[10] "Simdiki zamana ve gerceklığe duyulan bu açlık", modern sanatta dovurulmayı istemektedir. "Insanoğlu **boyle bolunmemeli** kendi şimdiki zamanında şimdiki zamana ait-olanı, .. varolan bir canlılık içinde tekrar sanattan yaratmak, kendi manevi insani eseri olarak gormek istiyor."[11]

Buraya kadar, Hegel'e gore, çagdaş sanatın işlevinin ozgulluğu ifadesini, sanatın "insanı bir aziz mertebesine yuceltmesi"[12]nde bulmaktadır. Bu yeni işlevi Hegel kısaca şoyle betimler: "Çokyonlu anlamları ve sonsuz oluşumları içinde kalıcı insani oğelerin gorunmesi ve etkide bulunması, insani durumların ve duyumların bu kalıbı içinde sanatımızın mutlak içeriğine şimdi tekabul edebilen şeylerdir."[13]

Yeni ve sınırlandırılmış (mutlak-olanı butunluğu içinde artık betimlemeyen), aynı zamanda (insanla ilgili olarak) sınırsız derecede genişletilmiş bir tarza sahip edebiyatın toplumsal onemine denk duşen hale gelmesi, Hegel'e gore, yalnız bugune kadarkilerden ilkesel olarak farklı, başka bir uslup sayesinde mümkundur. Bu yeni usluba ilgili goruşlerinde Hegel, kalkıp normlar ya da talepler ileri surmez, tersine çağdaş, reel sanat surecinde gozlenen yonsemeleri genelleştirir. Bunlar, "her şeye ve herkese damgasını" vurmuş olan bilimselleştirmeye, tekilleştirmeye, manevi ve fiziki varoluşun yavanlığına karşı birer tepki[14] olarak anlaşılması gereken yonsemelerdir. Ama bu yonsemeler hic de homojen değildirler. Heinz Bruggemann'ı, Hegel'in modern, gelecekteki sanata ve usluouna ilişkin teorisini, sırf açık bicime, model karakterinin yadsınmasına ve modern sanat eserlerinde somut, canlı şekilde biçimlendirilen bir bütünlüğün olanaksızlığına ilişkin bir teori diye yorumlamaya iten şey, kanımca, caiz olmayan, dar bir goruş açısıdır[15] Çunkü Romantik sanatın çoküşunden Hegel, bir yandan "sıradan gunluk yaşamın içeriğini... değişkenliği ve faniliği içinde" ele alan "**yavan nesnelliğin**"[16] goruş açısını -ki, buna burjuva romanının yeni turu

denk düşer- turetmekte, öte yandan İroniksanat biçimlerinde, öznel ve nesnel mizahta, retoriğin teşmil edilişinde **öznelliğin** gelişip, tekâmul ettiğini de görmektedir; ki bu öznellik, "duyumsayış ve goruşleriyle, kurnazlığının; hak ve gucuyle kendisini toplam gerçekliğin ustası düzeyine yüceltmeyi bilmektedir."[27] Sanatsal dışavurumun bu iki yönsemesinde Hegel'e iki şey kesinlikle zarurî görunmektedir: Sanatçı içsel duşünmeyi mutlaka sanat eserine katmalı, klâsik Yunan sanat eserlerinin tecanüsüne ulaşmaya çabalamamalıdır. Ancak öte yandan da, sanat eserini, "insan neslinin ve eğitiminin belirlenmesine, insanlığın hedefine, ahlâkî mukemmeliyete ya da tarihin amacını saptamış gibi görunen başka şeylere ilişkin genel düşuncelerin kuru bir alegorisi" düzeyine indirgemekten kaçınmalıdır[28] Bu uydurma şeyler, "edimsel tarihte gerçekleştirilen evrensel tin'in nakikatı karşısında sonuk kalmak"[29] zorundaydılar. Modern sanatçı, boş, kendi içine kapanmış öznelliğin Skylla'sı ile genel düşuncelerin kuru alegorisinin Charybdis'i arasında, zor da olsa, kendine bir yol bulmakla yukümlüdur; o bu yolda, sanatsal birevsellikte olduğu gibi "modern toplumsal bilinçte de varolan duyumsayış, goruş ile izanlı duşunme arasındaki ayrılığa" bilinçli kullanılan simgeler ve kasıtlı poetik bir enerji savesinde çare bulacak, onu sanat eserinde "somut bir canlılık içinde" betimleyecektir[30]

Hegel'in teorisi, kanımca, Heinrich Heine'nin yansıtan, model karakterini yadsıyan üslubu için olduğu gibi, aynı şekilde eleştirel gerçekliğin, sanat eserinde ele geçirilmiş toplumsal butunluğu hâlâ temsil eden buyuk romanları için de açıktır. Bu açıklığın vurgulanması ve bugunku tartışmalarda ele alınması gerekir. Hegel'in açıklamalarındaki en onemli, en guncel noktalar, kanımca hâlâ, sanat eserleri ile sanatçıyı çevreleyen dunya, bu dunyadaki ilişkiler, yonsemeler, sorunlar arasındaki ilişkileri incelediği yerlerde bulunmaktadır. Hegel'in, herkes çağının urunudur[31], diyen sözleri, sanatçılar için de gecerlidir. "Sadece şimdiki zaman dinc ve canlıdır, geriși soluk ve cansızdır"[32] tespitini sanat eserine uygularsak: Tum konular, icerikler, betimleme tarzları "sanatsal hakikatlerine, yalnızca bu canlı şimdiki zaman haline geldikleri takdirde kavuşurlar; ki bu şimdiki zaman insanın sinesini, yanısını doldurur, hakikati bize duyumsatır ve tasarlatır."[33]

TÜSTAV

NOTLAR:

1. "Friedrich Engels an Conrad Schmidt am 5.11.1891", **MEW**, c.38, s.204
2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel **Werke**, c.10/1. **Vorlesungen uber die Aesthetik**, yay. Heinrich Gustav Hotho, 2.Basım, Berlin 1842 , s.15,16
3. **Age** s.132
4. **Age**, s.15
5. Bkz: **Age**, c.10/3,s.342
6. **Age**, c.10/1, s.14 15
7. Bkz.: **Age**, a.8, 3.Basım, Berlin 1854, s.296, 297
8. **Age**, c.10/1, s.14
9. **Age**, s.132
10. **Age**, c.10/2, s.231
11. Bkz. : **Age**
12. **Age**, s.232
13. **Age**, s.195
14. **Age**, s.233
15. **Age**
16. **Age**, c.10/1, s.307, 308

17. Age, c.10/3, s.268
18. Age, c.10/3, s.238
19. Age, c.10/2, s.235
20. Age
21. Age, s.192
22. Age, s.235
23. Age, s.236
24. Age, c.10/3, s.243
25 Bkz.: Heinz Bruggemann: **Literarische Technik und soziale Revolution**, Reinbeck 1973, s.43-48
26. G.W.F.Hegel. Werke, c.10/2, Berlin 1843, s.219
27. Age
28. Age, c.10/3, s.358
29. Age, s.359
30. Bkz., Age. s.281
31. Age, c.8,s.18
32. Age. c.10/2, s.236
33 Age

KAYNAK:

Funktion der Literatur, Literatur und Gesellschaft, Akademie-Verlag, Berlin 1975.

TÜSTAV

felsefe tarihi dersleri

georg wilhelm friedrich hegel
fransızcadan çeviren: atilla tokatlı*

HEIDELBERG DERSLERİNİN GİRİŞİ

(İlk ders 25.10.1816'da verilmiştir)

Pek saygıdeğer baylar,

Bu ders dizisine konu olarak felsefe tarihini seçtiğim ve bu Üniversitede ilk defa olarak göreve başladığım şu gün bir **Ondevis**'le ise başlamama izin veriniz: Felsefe mesleğine bir üniversitede tam şu sırada yeniden başlamak benim için büyük bir haz, olağanüstü bir zevktir. Zira bana öyle geliyor ki felsefenin yeniden dikkat ve sempatiyi uyandırmayı umabileceği, nandoysa dışsız hâle gelmiş olan bu bilimin yeniden sesini yükseltip kendisine kulaklarını tıkamış dünyanın ona yeniden kulak kabartmasını bekleyebileceği bir ana ulaşmış bulunmaktayız. Zamanın dağdağası sıradan günlük işlere öylesine bir önem kazandırdı ki, gerçekliğin yüksek ilgi ve çıkar alanları ve bu çıkarlar için verilen kavgalar düşüncemizin bütün yetilerini ve enerjisini ve ayrıca dışsal araçlarını adeta eritip bitirdi. Öyle ki içsel hayatın istediği yüksek düzeye, saf zihinselliğe erişmek için zorunlu olan rahatlık ve serbestliği bulamaz oldu insanlar; en iyiler dahi bu arada kurban edildi. Gerçekten de, evrenin zihni gerçeklikle öylesine meşguldü ki, kendi üzerine dönüp kapanma ve kendi üzerine derinduşunme olanağını bulamadı. **Gerçekliğin bu şiddetli akışının hızını yitirdiği, Alman ulusunun en güç durumdan alınının tertyle sıyrıldığı ve her türlü canlı hayatın temeli demek olan ulusallığını kurtardığı** şu anda, tüm dikkat ve duyarlığın odak noktası hâline gelmiş bulunan **Devlet**'in yanı sıra **Kilise**'nin de toparlanıp kalkınacağını, bugüne dek tüm düşünce çabaları üzerine çekmiş olan **bu dünyanın** yanı sıra **Tanrısal âlem**'in

* İ. cildini Atilla Tokatlı'nın çevirdiği, Hegel'in **Felsefe Tarihi Dersleri** kitabının tamamını Sosyal Yayınları yayımlamayı planlamaktadır. Bu bölümü basmamıza izin verdiklerinden dolayı kendilerine teşekkür ediyoruz.

de yeniden duşunuleceğini, bir başka deyişle, **siyasal** ilgi ve çıkarın ve günlük gerçekliğe bağlı öbür ilgi çıkarların yanı sıra **saf bilim**'ın, **Zihin'in özgür ve akladayalı dünyası**'nın yeniden çiçek açacağını umabiliriz.

Felsefe Tarihi'nde göreceğiz ki, felsefe, bilimlerin ve zeka formasyonunun çoşku ve saygıyla korunup geliştirildiği **öbür Avrupa ülkeleri**'nde **anısına ve kavramına varıncaya dek ortadan yok olup gitmiş** ama **Alman ulusunda bir özellik halinde kendini koruyup sürdürmüştür.** Tıpkı Atina'da Eleusis gizemlerini saklayıp korumakla görevli Eumapid'ler ailesi ve daha üstün bir dini korumakla görevli Samthsate'lıkları gibi ve gene tıpkı bir vakitler Evrenin Zihni yeni bir ruh halinde yükselmek için en yüce bilinci *korumak üzere* Yahudi ulusunu seçti idiyse, biz de doğadan, kutsal ateşin koruyucuları olmak olan yüce görev'i aldık. Gelgelelim, biraz önce sözünü etmiş olduğum zamanın dağdağası, dünyada meydana gelen büyük olayların yarattığı ilgi ve merak, bizde, felsefesinin derinlemesine ve ciddilikle incelenmesini arka plana attı ve dikkatimizi başka yöne çevirdi. Bunun sonucu olarak da üstün zekalar pratiğe doğru yönelirken **felsefede bayağılık ve yavanlık kendini zorla kabul ettirdi ve yerleşti.** Şu rahatça söylenebilir. Felsefe Almanya'da kendini göstermeğe başlayalı beri hiç bir zaman bu çağda olduğu kadar yürekler acısı bir durumda kalmamış; **kara cahillik ve kendini beğenmişlik**, hiç bir zaman, bu derece, işlerin yürütümüne egemen olduklarını sandıracak derecede bir **iddia ile ortaya fırlayıp** bilim alanında etki göstermemiştir.

Bu yavanlıkla mücadele etmek, Almanların **ciddiliği, dürüstlüğü** ve **sağlamlığı** ile işe sarılmak, felsefeyi içine sığındığı yalnızlıktan çekip çıkarmak; işte çağın derin anlayış ve eğilimi bizleri buna çağırmaktadır. Bugüne kadar kendi dışına sürüklenmiş düşüncenin nihayet geri gelip kendi yuvasına dönebileceği, kendi tikel saltanatı için gerekli alan ve çerçeveyi kazanabileceği, insanların günlük çıkar kaygılarından siyrılıp hakikat duygusuyla yücelerek, ezeli ve ebedi olan'a ulaşıp, 'en yüce şey'i (**das Höchste**'yi) kavramak gücünü bulabileceği, **güzel bir çağın doğusunu hep birlikte selamlayalım.**

Bizler, devrim fırtınaları arasında yaşlılığa merdiven dayamış kimseler olarak, sizleri mutlu insanlar diye kabul edebiliriz. Sizler ki gençlik çağınızda, başka hiç bir kaygı duymaksızın, kendinizi hakikate ve bilime adayabilme durumundasınız. **Ben bütün hayatımı bilime hasrettim**, ve şu anda, daha üstün düzeyde bir bilimsel ilgi alanının genişleyip yayılmasına katkıda bulunabileceğim bir duruma gelmiş olmaktan ve sizlere de aynı amaç doğrultusunda yardımcı olmaktan mutluluk duymaktayım. **Güveninizi hak etmek ve kazanmayı başarmak umudundayım.** Ama ilkin, sizler **bana, herşeyden önce ve sadece bilime ve kendi kendinize olan güveninizi getirmedikçe sizlerden hiç bir şey istememem gerektiği inancındayım. Felsefenin ilk koşulu, hakikate cesaretle yaklaşmak ve düşüncenin gücüne iman etmektir.** İnsan ki mâdem ki zihindir, **kendini en yüce ereğe layık olmuş olarak kabul edebilir ve etmelidir de.** Kendi düşüncesinin kapsamını ve gücünü küçümseyemez insan. Bu inanca düşerse, bütün herşey zorlaşır ve zihinle buluşmasını önler. Evren'in ilkin saklı ve kapalı olan özü, bilme cesaretine göğüs gerecek güçte değildir; insanın önünde açılmak zorundadır bu öz, zenginliğini ve derinliğini insanın önüne sermek ve onun bu zenginlik ve derinlikten yararlanmasını sağlamak zorundadır.

Yılmak nedir bilmeyen atılgan akılları sayesinde nesnelerin, insanın ve Tanrı'nın doğasına nüfuz etmiş, bunların derinliğini bizlere açıklayıp bildirmiş ve bizler için yücelerin yücesi bilgi hazinesini hazırlayıp işlemiş olan asil kişilerin galerisini sunmaktadır bize felsefe tarihi. İçinden kendi payımızı almak istediğimiz bu hazine,

genellikle felsefeyı meydana getırmektedir. Bu dersler boyunca öğrenip anlayıp bilmeyi öğreneceğimız şey ise, genellikle felsefenın **oluşumu**'dur.

Şimdi konumuzu daha sıkı bır şekilde ele alacağız. Yalnız daha önce şunu hatırlatmak zorundayız: Temel dayanak olarak, herhangı bir özet kitabı almıyoruz kendimize: Elimızdeki Özet'ler, hemen hiç bir ıse yaramayacak kadar noksandır; son derece yüzeysel bır felsefe anlayışıyla kaleme alınmışlardır. **Kişisel kullanım** için okumağa yararlar [ve] kitaplardan, özellikle de Eskiler'in tıkel parçalarından, genel görüşlerden, bırtakım ısımlere ılişkın belirli verilerden [1], ayrıca -bilimın ılerlemesıne katkıda bulunmamış da olsalar- unlu ustalardan [yararlanmak üzere] **direktifler** [verırler]; bır de bu Özet'lerde buvük mıktarda [ayrıntı] ve bu kimselerın yaşamış oldukları dönemlere değgın tarıh ve ısımler vardır.

Biz, ilkın, [felsefe tarıhının] **erek**'ını ve hangı bakımdan **zorunlu** olduğunu, yani felsefe tarıhını incelemek ıçın hangı görüş açısına yerleşmek gerektığini, -daha doğrusu, felsefeyle olan **bağlantısını** [belırteceğız].

Şu görüş açılarını [dikkate sunmak] gerekıyor:

a) Neden ötürü felsefenın bır tarıhı vardır? [Bunun] zorunluğunu ve yararını [göstermek]; dikkat uyanmıştır, vs., ve boylece başkalarının duşuncelerı de bilinmektedir.

b) [Felsefenın] tarıhı, gelışıguzel bir fıkır ve gorusler koleksıyonu değildir; onun ılk başlangıç aşamalarını zengın gelışımıne bağlayan kaçınılmaz, zorunlu bır bağ vardır arada.

Çeşıtli dereceler.

Butun dunya gorusu bu dereceye ulaşınca oluşur; ama bu ayrıntı pek önemli değildir.

c) **Doğrudan doğruya felsefeyle bağlantısı** buradan doğar

Layık olduğu gibi goz onune alındığında felsefe tarıhının buvuk önem taşıdığı hemen ortaya çıkar; ama felsefe tarıhi, ereği ters anlamda alındığında da önemını korur. Dahası, bu önem, felsefe hakkındaki fikrımızın yanlışık derecesıne ve bu bakımdan felsefe tarıhinin neye hangı ölçude yararlı olabileceğine göre bır kat daha artar görünmektedir; zıra felsefe bılımının yararsızlığını ve boşluğunu ıspatlamak için, esas olarak, felsefe tarıhinden destek aranıp alınır.

Bir tarıhın, konusu ne olursa olsun, olayları yan tutmaksızın ve herhangı bir ılgi alanına ya da herhangı bir ereğe özellikle deger kazandırma arzusuna kapılmaksızın anlatması gerektıği şeklindeki koşulun doğru ve geçerli olduğunu kabul etmek gerekir. Ne var k. bu, bize pek de uzun boylu yol aldırmayacak cınsınden beylik bir gerçekliği dile getırmek olur. Zira herhangı bir objenın tarıhi, zorunlu olarak, o obje hakkındaki düşunce ve değerlendirmemize sıkıca bağlıdır. O obje ıçin önemli ve uygun olan ne varsa buna göre belirlenir düzenlenir; ve olgunun o nesneyle bağlantısı, anlatılacak olayların, bu olayları anlayış tarzının ve bu olayların yerleştirileceği görüş açılarının belirli bır seçimını gerektırır. Öyle kı (örneğin) Devlet hakkındaki fikir ve değerlendirmeye göre, bır okur, bir ülkenın sıyasal tarıhinde, aradığı şeylerin hıç birini bulamayabilir. Felsefe tarıhinde daha da belirgın bıçımde ortaya çıkabilir böyle bir durum: (hatta) öyle felsefe tarıhleri vardır kı, ıçlerinde, felsefe olarak kabul edilen şeyden çok daha başka bır şeyın bulunduğu da düşünülebilir. Başka birtakım tarıh turlerinde, konunun tasarımı, hıç değilse temel koşullar bakımından -ister bir ülke, belirli bir halk ya da genellikle ınsan soyu; ister matematık, fizık, vs. bılımleri; ıster bir sanat, (örneğin) resım, vs. olsun - onceden ve kesınlikle belirgındir. Ama felsefe bilimini öbur bilimlerden ayırt eden yan ya da, eğer ıstenirse, öbür bılımlere oranla dezavantajlı kılan yan şudur, Daha başlangıçta, felsefe nosyonu üzerinde, fel-

sefenın ne yapması gerektiği ve ne yapabileceği konusunda en değişik düşünceler atılır ortaya; oysa bu ilk ipucunun, tarihin konusunun tasarımının, hiç bir sağlam yanı yoktur; doğrudan doğruya tarihin kendisini, kaçınılmaz şekilde, birtakım değişikliklere uğramaya mahkûmdur ve ancak önceden belirli bir tasarıma dayandığı takdirde tutarlık ve kesinlik kazanır; ama, konusunun farklı anlaşımlarıyla karşılaştırıldığı vakit, saltıkla suçlanır kolayca. Bununla birlikte davranışlarıyla dezavantaj, felsefe tarihi ancak dışsal bir şekilde göz önüne alındığı zaman söz konusudur; ama burada daha derin bir başka dezavantaj vardır. Her ne kadar bir çok felsefe bilimi anlayışı varsa da, sadece felsefe nosyonudur ki bu nosyon doğrultusunda çalışmış olan filozofların yapıtlarını **anlama** olanağını sağlayabilir. Zira düşünceler ve hele spekulatif düşünceler söz konusu olduğunda, terimlerin sadece gramer anlamını kavrayıp bunları -evet- kendi kendinde ama tasarım alanına kadar derlemekten çok daha başka bir anlama gelir anlamak. Dolayısıyle de insan filozofların olumlamalarını, önermelerini ya da, eğer başka bir deyiş gerekiyorsa, fikirlerini bilebilir ve bu fikirlerin nedenleri ve açıklamalarıyla pek çok ilgilenmiş ve uğraşmış ve bütün bu çabalara rağmen en temel noktayı, yani önermelerin ruh'unu kavramamış olabilir. İşte bunun içindir ki elimizde bol ciltli ve pek bilgiçce yazılmış bir alay felsefe tarihi bulunmaktadır; ama bunlarda, asıl uğraştıkları konunun bilgisi eksiktir. Bu tarih yazarlarını, bir müzik parçasının bütün seslerini işitip de bir tek şeyi, o seslerin arasındaki uyumu kavrayamamış olan hayvanlara benzetebiliriz.

Bundan da şu sonuç çıkar: Hiç şüphe yoktur ki bir felsefe tarihini, bir Giriş'le başlatmak ve o tarihin açıklamakla yükümlü olduğu konuyu tastamamına tanımlamak başka hiç bir bilim tarihinde olmadığı kadar zorunludur. Zira, peki,ä denebilir ki, **isim**'i -tamam, evet- geçerliğini hep koruyan ama ne olduğu henüz bilinmeyen bir konu nasıl incelenmeğe başlanabilir. Ve gene zira denebilir ki felsefe tarihine böyle bir metot uygulandığı takdirde, felsefeye adının neye, nerede, ne zaman verildiğini araştırıp bulmaktan başka bir ipucu kalmamaktadır elde. Buna karşılık, felsefe nosyonu keyfî bir tarzda değil de bilimsel bir şekilde tanımlandığında, böyle bir inceleme, doğrudan doğruya felsefenin bilimini meydana getirecektir. Çünkü bu bilimin tamamıyle kendine özgü karakteri şudur: Bilimin nosyonu ancak görünürde bu bilimin başlangıcını oluşturur ve sadece bu bilimin eksiksiz bir şekilde incelenmesidir ki gene bu bilimin nosyonunun ispatı ve hatta keşfidir ve bu nosyon da, temel bakımdan, o incelemenin ürüdür, sonucudur.

Dolayısıyle bu Giriş'te de felsefe biliminin nosyonuyle, felsefe tarihinin asıl konusuyla işe başlamak gerekir. Bununla birlikte, duruma bütünü içinde bakıldığında, sadece felsefe tarihine bağlantılı olması gereken bu Giriş'in, biraz önce doğrudan doğruya felsefe hakkında söylenmiş olanlardan hiç bir farkı yoktur. Bu Giriş'te söylenebilecek olan şeyin bir önkoşul olarak ileri sürülmesi söz konusu değildir; zira bu şey, tarihin açıklanmasıyla doğruluk ve haklılık kazanabilir ancak. Sırf bu nedenden dolayı bu ön açıklamalar, keyfî varsayımlar kategorisine konamaz. Oysa, onları en başa koymanın -onlar ki doğrulanmaları bakımından esas olarak birer sonuçturlar-, olsa olsa, herhangi bir bilimin en genel konusunun bir ön belirtimi (indication) kadar yararı ve geçerliği olabilir ancak. Aynı zamanda da, alışılmış önyargılar sonucu olarak bu tür bir tarihe konulabilecek bir çok soruyu ve koşulu saf dışı bırakmağa yaraması gerekir bu Giriş'in.

Felsefe tarihini **tanımlamak** gereklidir **önce**; **metod**'a ilişkin **vargılar**, bu tanımlamanın sonuncunda ortaya çıkacaktır.

İkinci olarak, felsefe nosyonu, halkların düşünce birikiminin sayısız boyutu ve si-

nırsız konusu içinde neyin felsefe tarihinin dışında bırakılması gerektiğini belirlemeyi sağlayacaktır. Kaldı ki din, dindeki düşünceler ve özellikle mitolojik biçim içinde dinin konusuna ilişkin düşünceler, onların içeriğinden doğup gelmedir. Biçimleri bakımından felsefeye pek yakın duşen -felsefe bilimi tarihinin sınırsız bir şekilde yaygınlaşması gerektiği görüntüsünü verecek kadar yakın düşer- öbür bilimlerin gelişimi gibi tıpkı. Oysa bu bilimin alanı uyarınca belirlenirse, aynı zamanda, bu tarihin **çıkışnoktası**'nı da elimizde tutuyoruz demektir. Söz konusu çıkış noktasını da dinsel sezgilerin ve duşünce yukfü önsezilerin başlayış noktasından ayırt etmek gerekir.

Nesne nosyonu, üçüncü olarak da, bu tarihin zorunlu **aşamalar**'a **bölünüş**'ünü vermelidir; söz konusu tarihin organik biçimde gelişip ilerleyen bir bütün, akılsal bir zincirlenış olduğunu bu bolunuş gösterecektir; ve söz konusu tarih, bir bilim değerini böylece kazanabilir ancak.

A) FELSEFE TARIHININ TANIMI

Bu tarihin varar ve önemi, kendini bir dizi görünüş altında sunabilir düşüncemize. Ama biz bu tarihin merkez noktasını kavramak istiyorsak, bu noktayı, görünürdeki geçmişi cisetenin bugün ulaşmış bulunduğu dereceye bağlayan asıl bağda aramamız gerekecektir. Burada açıklanması gereken şudur: Sözünü ettiğimiz bağın, bu bilimin tarihinde saptanabilecek dışsal mulâhazalardan biri olmayıp, daha çok, bu bilimin yönelim ve amacının iç doğasını dile getirdiği; bu tarihteki olayların bütün olaylar gibi sonuçlar vererek birbirlerini izlediği ama kendilerine özgü bir biçimde üretken oldukları.

Felsefe tarihinin bizlere sunduğu, soyut ruhların birbiri ardı sıra dizilerek oluşturdukları cızgıdır, **duşunen akıl**'ın kahramanlarının galerisidir ki bu kahramanlar o akıl sayesinde eşyanın, doğanın ve zihnin özüne, **Tanrı'nın özü**'ne nüfuz etmiş ve bizler için en yüce hazineyi, rasyonel bilgi hazinesini hazırlamışlardır. Bu tarihin olayları ve edimleri, konu (**Inhalt**)'larını ve değer (**Gehalt**)'lerini sağlayan bir türe ait oluşları dolayısıyla, kişilikten ve bireysel karakterden açık seçik biçimde ayırt edilirler (oysa siyasal tarihte birey, doğasının, dehasının, tutkularının, karakter gücü ya da zayıflığının özelliğine göre, genel açıdan onu o **belirli birey** kılan nicin'e göre, o edim ve olayların öznesidir); ve hatta bu tarihin ürünleri, tikel bireye ne kadar az bağlanıyorlarsa, değerleri tikel bireye ne kadar az yüklenebiliyorsa ve, tam tersine, özgür düşünceye, insanın insan olarak genel karakterine ne kadar bağlıysalar bir o kadar daha iyi ve yetkin olurlar ve özellikten yoksun olan o düşünce de doğrudan doğruya üreten özne olur bir o kadar daha.

Düşüncenin edimleri, ilkin, tarihsel olduklarından dolayı, geçmişin olmuş ve **bizim gerçekliğimiz**'in ötesinde yer alan bir iş gibi görünür. Ama aslında **biz** ne isek, tarihsel olarak da oyuzdur; ya da, daha doğrusu: Bu alanda, düşünce tarihinde bulunan şey gibi, geçmiş de işin çeşitli görünümlerinden **biridir ancak**; tıpkı, bizim olduğumuz şeyde, bütün hepimizde ortaklaşa bulunan ölümsüz öğenin, bizim tarihsel olarak olduğumuz şeye kopmaz biçimde bağlı oluşu gibi. Bugün bizlere ait olan, çağdaş döneme ait olan 'kendinin bilincindeki akıl'ın hazinesi, şimdiki zamanın dolayımsız bir ürünü değildir; şimdiki zamana kalmış bir mirastır o; daha doğrusu, insan türünün bütün daha önceki kuşaklarının emeğinin **sonucu**'dur. Dışsal hayatın zanaat ve sanatları, sosyal ve siyasal hayatın bunca araç ve usulleri, düzenleme ve alışkanlıkları nasıl ki bizim çağımızı önceleyen devrin tarihindeki düşüncenin, buluşun, ihtiyaçların, zorunluğun ve mutsuzluğun, iradenin ve gerçekleştirim gücünün

bir sonucu ise, biz de tıpkı bunun gibi, bilim ve özellikle de felsefe alanında bugün ne isek, bunu, geçici olan ve sonra da geçmiş olan bütün herşeyi kucaklayan **gelenek**'e, geçmiş zamanın yarattığı bütün ne varsa koruyup bizlere, Herder'in deyişiyle bir **kutsal zincir** gibi aktarmış olan geleneğe borçluyuz.

Ne var ki bu gelenek, aımış olduğunu sadıkâne koruyup saklamakla yetinip kendinden sonrakilere hiç değişikliğe uğratmaksızın aktaran bir ev kadını değildir, hareketsiz ve taştan bir heykel değildir o; tam tersine, canlıdır ve kaynağından uzaklaştıkça kabarıp büyüyen güçlü bir ırmak gibi genişler.

Bu geleneğin içeriği, entelektüel âlemin üretmiş olduğu şeydir; ve Evrensel Zihin, durup dinlenme bilmez. Bizim burada uğraşacağımız şey de, işte bu Evrensel Zihin'dir. Belirli bir ulusta öyle bir durum meydana gelebilir ki o ulusun kulturü, sanatı, bilimi, entelektüel yetisi durağan kalabilir; örneğin iki bin yıl önce de bugünkü kadar ileri oldukları hiç şüphe götürmeyen Çinlilerin durumu böyle gözükmektedir. Ama Evrenin Zihni, bu kayıtsız dinginlik içinde gömulup gitmez; bu onun nosyonunun bir sonucudur sadece. **Eylemdir onun hayatı.** Eyleme varolan ve onun kendi objesi olan bir hammaddeyi varsayar; onu genişletmekle kalmaz sadece: yeni şeyler ekleyerek buyutur onu: ama, en onemlisi, onu **işler** ve **donuşturur.** Bu alanda mirasa konmak, aynı zamanda, derlemek ve sahip çıkmaktır; zihin tarafından başkalaştırılan bir hammadde derekesine indirilmiştir miras. Alınmış olan şey, böylece dönüşturulmekte, zenginleştirilmekte ve aynı zamanda da korunmuş olmaktadır.

Bizim - ve bütün zamanların - tavrımız ve etkinliğimiz, **şu anda varolan** bilimi **yakalayıp benimsemeğe**, kendimizi onda ve onun tarafından oluşturmağa, onu geliştirmeğe ve daha yukseğe çıkarmağa dayanmaktadır. Biz onu benimseyerek, kendimize mal edip özumleyerek, bize ait olan ve daha once kendi olmuş olduğu şeye karşıt olan bir şey haline getirmiş oluruz.

Demek ki, daha onceden zaten varolan bir entelektuel ortamın varsayıldığı bu türden bir oluşumda bizim felsefemiz, temel bakımından, ancak kendinden önceki felsefeyle bağlantı halinde ve zorunlu olarak ondan ınerek meydana gelmiştir. Bizlere acayip birtakım şeylerin geleceğini değil, **bizim geleceğimiz**'i, **bilimimizin geleceği**'ni sunup gösteren de: tarihin akışıdır.

Felsefe tarihinin tanımı konusunda karşımıza çıkabilecek olan tasarım ve sorunlar, şu belirtilen koşulların doğasına bağlıdır. Söz konusu koşulların bir bir taranıp ayırt edilmesi, bu bilimin tarihinin incelenmesi sayesinde, bu bilimin bilgisine âşina olmanın oznel ereği * hakkında da aydınlatır bizleri. Ayrıca, bu tarihin donatılması gerekli metot belirlenimleri de gene bu koşullarda bulunmaktadır; ve bu koşulların kesin ve belirgin açıklaması, şu Giriş'in ana ereklerinden biri olacaktır. Felsefenin amaçladığı isin nosyonunu, hiç şüphe yok ki, hatırda tutmak ve hatta temel olarak almak gerekir; ve, daha önce de söylendiği gibi, bu nosyonun bilimsel analizine burada yer olmadığına göre, yapılacak açıklama bu oluşun (devenir) doğasını ispatlamak ve anlamak ereğini değil, daha çok, bir ön tasarımını vermek ereğini gutmelidir sadece.

Bir felsefe tarihi konusunda akla gelebilecek ilk fikir, bu konunun dolayımsız bir iç çelişkiyi içinde barındırdığı fikridir. Zira felsefenin amacı, ölümsuz olan'ı, ezeli ve ebedi olan'ı, 'kendinde' ve 'kendi için' olanı bilmektir: ereği, **hakikat**'tir felsefenin. Oysa tarih, belli bir dönemde olmuş ama bir başka dönemde ortadan kalkmış, bir başka şey tarafından satdışı bırakılmış olan şeyi anlatır. Buradan hareketle hakikat ezeli ve ebedidir diyecek olursak, o hakikat, geçip giden ve tarihi olmayan'ın alanına girmez. Oysa ortada bir tarih varsa ve tarih ortadan yok olup gitmiş bir dizi

bilgi biçiminden ibaretse, o tarihte hakikati bulmak mümkün değildir; çünkü hakikat geçmişte değildir.

Bu genel akılyürütmenin sadece öbür bilimler için değil Hıristiyan dini için de geçerli olacağı söylenebilir ve hem bu dinin hem de öbür bilimlerin bir tarihi oluşu çelişkili bir durum olarak değerlendirilebilirdi. Dolayısıyla da bu akılyürütmeyi, söz konusu tarihlerin elimizde bulunması olgusu tarafından çürütülmüş olduğu için, göz önünde tutmağa devam etmek fuzuli olurdu. Bu çatışmanın anlamını daha yakından kavrayabilmek için, bir dinin ya da bir bilimin dış kaderinin tarihi ile bizzat konunun tarihi arasındaki farkı belirlemek gerekir. Sonra da durumun, felsefe tarihi için, konusunun, bir başka türden tarihlere göre özel doğası dolayısıyla değişik, bambaşka olduğunu hatırda tutmak gerekir. Hemen apaçık görülmektedir ki yukarıda sözü edilen çatışma, dış tarihe değil sadece iç tarihe, içeriğin tarihine ilişkin olabilir. Hıristiyanlığın yayılmasının, yayıcılarının kaderinin, vs. bir tarihi vardır; ve bu dinin varoluşu Kilise'de gelıştığı için, Kilise'nin de bir dış varoluşu olmuştur; ve bu varoluş, zaman içinde en çeşitli çatışmalarla birçok birçok sayısız sınavdan geçmiştir; özlü bir tarihi oluşu da bundan dolayıdır. Hıristiyan dogmasına gelince, o da tarihsiz değildir şüphesiz, gelgelelim bu dogma, zorunlu olarak, gelişimini çok erken tamamlamış ve kesin anlamını kazanmış durumdadır ve bu dün olduğu gibi bugün de geçerli olan iman beyanı, bugün gene de hakikat açısından değişikliğe uğramaksızın geçerliğini korur, onda varsayılan değer, bir görünüşten başka bir şey olmasa ve sözcükler de sadece dudaklardan dökülmeğe mahkûm boş birer formülden başka bir şey olmasa bile. Oysa bu dogmanın tarihi, en büyük yavılma halinde dahi, şu iki şeyi içerir ancak. Bir yanda bu sağlam hakikatin en çeşitli katmalarını ve sapmalarını; ve öte yanda da bu sapmalara karşı mücadeleyi ve kalan temelin, katmalardan temizlenerek arıtılmasını ve kendi saoeliğine dönüşünü.

Öbür bilimlerin de tıpkı din gibi bir dış tarihi vardır, felsefe için de aynıdır durum. Felsefenin kökeninin, yayılıp gelişmesinin, serpilişinin çöküşünün ve yeniden doğuşunun bir tarihi, üstatlarının, yol açanlarının, önderlerinin, onlara karşı çıkanlarının bir tarihi vardır, dinle ve hatta bazan da Devletle olan dış bağlantısının da bir tarihi vardır. Felsefe tarihinin bu yanı, ortaya ilginç birtakım sorular atma fırsatını da verir bize. Bu arada, ilkin, şu soruyu: Nasıl olur da felsefe, eğer gerçekten mutlak hakikatin doktrini ise, nasıl olur da evet bütünü içinde, bir avuç bireyle, birtakım belirli halklarla ve birtakım dönemlerle sınırlanmış olarak kalabilir? Tıpkı bunun gibi, hakikatin felsefi biçim altındaki biçimine en çok daha genel bir biçime bürünmüş bulunduğu Hıristiyanlığa bakarak şöyle bir güçlüğün ortaya çıkışı belirtilmiştir: Bu dinin bu kadar geç ortaya çıkışı ve yayılma alanının bir takım belirli halklarla sınırlı kalışı arasında çelişki yok mudur? Bu ve buna benzer sorular, gene de, ancak biraz önce değindiğimiz daha genel çatışmaya bağlı kalamayacak kadar özgül bir karakter taşırlar; ve biz ancak felsefi bilginin tikel doğası üzerinde bir kat daha ısrarla durduğumuz takdirdedir ki felsefenin dışsal varoluşuna ve dış tarihine ilişkin bölümlerde daha çok ayrıntıya girebiliriz.

Bununla birlikte, din tarihinin, içsel içerik açısından, felsefe tarihiyle karşılaştırılması söz konusu olmakta, felsefe tarihine, din tarihine tanınan şey tanınmamaktadır: İçerik olarak daha başlangıçta sağlam bir şekilde kurulup oturtulmuş bir hakikat, tarihten alınmış ve değişmez bir içerik. Oysa Hıristiyanlığın içeriği, ki hakikattir, başlangıçta olduğu gibi, kalagelmiştir ve tarihi de adeta yoktur. Böylece düşünmeğe devam edince, dine ilişkin olarak şu söylenebilir: Söz konusu olan çatışmanın, o çatışmayı Hıristiyan dını yapan temel düzenlenime göre, varlık nedeni yoktur. Za-

ten sapmaların ve eklentilerin bir zorluk meydana getirmesi de söz konusu değildir: Değişken ve mutlak olarak tarihsel karakterde şeylerdir bunlar..

Öteki bilimlerin de kendi içeriklerine bağlı olarak bir tarihleri vardır; bu tarihin içinde işbu içeriğin uğradığı değişiklikleri belirten ve bir vakitler geçerli olan önermelerin artık terkedilmiş bulunduğunu gösteren bir bölüm de vardır: ama içeriğin büyük bir kısmı, hatta en büyük kısmı öyle bir türdendir ki kendini koruyabilmiştir: ve arada meydana gelen yenilikler, daha önce edinilmiş şu şimdiki zamanın değişiklikleri olmayıp bir dizi katmalar ve genişletmelerdir. Bu bilimler, yanyana getirme usuluyle ilerler. Madenbilimde (mineraloji'de), bitkibilimde (botanik'te) bir çok şey, ilerleme sonucu değişikliğe ve düzeltmeye uğrar, ne var ki bu bilimlerin büyük bir kısmı dengeli ve istikrarlı kalır ve, yeni eklentiler sayesinde, değişikliklere uğramaksızın zenginleşir. Matematik gibi bir bilim söz konusu olunca, tarih, özellikle gelişmeleri anlatmak gibi hoş bir meşgale bulur kendine; örneğin elemanter geometri de, Euklides tarafından açıklanmış genişliği düşünülünce, o andan itibaren tarihsiz bir bilim dahi olarak gözönüne alınabilir.

Felsefe tarihi ise, tam tersine, ne eklentisiz bir basit içeriğin istikrarını (persistance) gösterir; ne de, akışı boyunca, eski edinclere yeni kazançların katkısıyla beslenir, durmaksızın yenilenen ve en sonunda, ereği dahi aralarındaki ortak bağ olarak koruyamayan bir bütündeki değişikliklerin görünümünü sunar bizlere. Dahası: Olur ki soyut nesne de, rasyonel bilgi de silinir gider; ve bilimin yapısı, en sonunda, boş kalmış olan yerle birlikte, felsefeye yönelik ukalâca uzanısı ve artık hiç bir anlam taşımayan adını paylaşmak zorunda kalır

NOTLAR:

1 Marjda: (kı bu, hiç şüphesiz, Berlin döneminde yapılmış bir eklentidir) Şimdi sadece fikirlerin ağırlık taşıdığı, (bütün herşeyi) akıl'la doğrulandığı bir noktada(yız biz, Prusya, zeka üzerine bina edilmiştir) - daha büyük bir ciddilik, daha üstün bir ihtiyaç - bu ciddiliğe karşı çıkan o zeka o soluk hayalet...

2 Marjda: En önce en yüce düşünceli kişilerin -önceden bilinemeyen - daha yola çıkarken, ilerlerken oluşturdukları örnekler gereksiz. Zorunsuz olan hiç bir şey yok burada.

Saf hakikatin saltanatı - dış gerçekliğin evlemlerinin değil, zihnin kendi kendisi içinde olan varlık.

Felsefeye giriş.

Felsefe tarihi'nin en son felsefeyle bağlantısı:

a) Nasıl oluyor da felsefenin bir tarihi olabiliyor?

b) Felsefelerin **çeşitliliği**

c) Felsefenin felsefe tarihiyle bağlantısı.

d) Öteki bilimlerin ve siyasal durum ve koşulların felsefeyle bağlantısı

3. Marjda: **Saat. Hazırlayıcı ön giriş.** herkese açık ders.

4 Elv köşeli parantez içinde: Özellikle felsefenin bilgisi bakımından bu tarihten beklenmesi gereken, tıpkı...

5 Marjda: Bkz. Marheineke. **Hıristiyan imanının amentüsü**, Berlin. 1823. s. 133-134

KAYNAK:

Hegel'in ölümünden sonra yayınlanan yapıtları Berlin'deki Prusya Ulusal Kitaplığı Cilt II 1-9 no.lu yapraklar.

Felsefe Bibliyografyası

felsefe yayınları kaynakçası: hegel

hasan s. keseroğlu

ASLAN, Merdan. -"Hegel Felsefesi Üzerine Notlar" 2. Merdan Aslan. -**Doğa ve bilim** (17), 10.84, 38-42

ASLAN, Merdan. -"Hegel Felsefesi Üzerine Notlar". Merdan aslan. -**Doğa ve Bilim** (16), 6.48, 46-52

AYAŞTEPE, Eme. -"Kant ve Hegel'de Mülkiyet Problem." - 1973 16 s. Tez (lisans) -İÜEF Felsefe Bölüm

BEER, Max. -**Hegel'in Felsefesi ve Marx'ın Tarih Anlayışı**. Çev. E.Sabit. -İstanbul: Öncü Yayınları, 1969. -96 s

BOZKURT, Nejat. -"Hegel Estetik'ine Genel Bir Bakış." Nejat Bozkurt. -**Felsefe Arkivi** (22/23), 289-299

BOZKURT, Nejat. -"Hegel'in Estetiği ve Şiir Kuramı." Nejat Bozkurt, -**Felsefe Arkivi** (24), 1984, 169-211; Bibliyografya

BOZKURT, Nejat. -"Hegel'ın Estetik ve Şiir Kuramı." Nejat Bozkurt. -1981. 171 yaprak Tez (Doktora) - İÜEF

BULAT, Fahrettin. -"Hegel'de Devlet Felsefesi." Fahrettin Bulat. -1981 52 yaprak Tez (Doktora). - İÜEF

BUMİN, Tülin. -"Praksis Felsefesinin Hegelci Öncüleri." Tülin Bumin. -Seminer, (2/3), 12.83/1.84, 1-10; Bibliyografya

ÇAĞIL, Orhan Münir. -"İnsaniyet İdesinin Işığında: Goethe'nin İnsan ve Hayat Anlayışı, Hegel ve Kant'a Nisbeti." Orhan Münir Çağıl. -**İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası**. 45/47 (1/4), 1979/81, 585-616

ÇAĞIL, Orhan Münir. -"İnsaniyet İdesinin Işığında 'Goethe'nın İnsan ve Hayat Anlayışı, 'Hegel' ve 'Kant'a Nisbeti." Orhan Münir Çağıl. - **İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası**. 48/49 (1/4), 1982/83, 223-247

ÇENERGİN, İsmail Metin. -"G.W.F. Hegel'in Tarih Felsefesinde Yöntem ve Kavramları." -1980 28 yaprak. Tez.(İÜEF) Felsefe Bölümü.

ÇETİN, Mehmet. -"Hegel'ın Diyalektik Anlayışı." Mehmet Çetin. -1981. 31 yaprak Tez (Doktora) - İÜEF

DEMIREL, Haydar. -"Hegel Estetiğinde İdea ve Feom Bağıntıları." -1970. III, 21 yaprak. Tez (Ders) - İÜEF.

DÜZGÜN, Mustafa. -"Hegel'de Şiir Anlayışı." -1973 14 yaprak. Tez (Lisans) - İÜEF Felsefe Bölümü.

ENGELS, Friedrich. -"Hegel ve Diyalektik" çev: Afşar Timuçin, - **Felsefe Dergisi**, (5), 10/12.78, 3-11

ERTEN, Cihat. -"Hegel'in Tarih Felsefesinde Temel Kavramlar." -1979 23 yaprak. - Tez (Doktora) İÜEF

ERTERZI, Gönül. -"Hegel'de Diyalektik Kavramı ve Tarih Felsefesi." -1982. 22 yaprak Tez (Doktora)- İÜEF

ERTUNA, Selma. -"G.W.F.Hegel'in Tinin Fenomenolojisinden Seçilmiş Metinler." 36 yaprak. Tez (Lisans) İÜEF Felsefe Bölümü

G.W.F.Hegel'den (1770-1831) Mimarlığa İlişkin Seçmeler. /çev. Mustafa Kandil. -**Mimarlık** 21 (193), 7.83, 28-30

GÖKBERK, Macit. -"Hegel'in Felsefesi-Yaşayan Yönleriyle." Macit Gökberk. -**Felsefesi Arkivi** (18), 1972, s 11-22

HEGEL, G.W.Friedrich. - **Bütün Yapıtları- Seçmeler** çev. Hüseyin Demirhan. Ankara. Onur Yayınları. 1976. -252 s.

HEGEL, G.W.Friedrich -**Estetik**/çev. Nejat Bozkurt. -İstanbul, Say Yayınları 1982. -144 s.

HEGEL, G.W.Friedrich. - **Estetik**/çev. Suut Kemal Yetkin. -İstanbul, Vakıf Kitabevi, 1936. -30 s.

HEGEL'DEN Parçalar. /çev.-Afşar Timuçin. -**Felsefe Dergisi** (1) 10/12. 77.60-65

HIZIR, Nusret. -"Hegel ve Nietzche'de Tarih Görüşü." -Ankara, (y.y.), 1973. - Atatürk Konferansları 1970,c. IV'den ayrı basım, 15-23 s.

KAHYA, Ahmet. -"Kant ve Hegel'de Tarih Anlayışı." 1973 26 yaprak Tez (Lisan) İÜEF.

KARAYILAN, Necati. -"Hegel'in Tarih Felsefesi." 53 yaprak. -1977 Tez (lisans) İÜEF.

ÖZKAN, Senail. -"Hegel ve Mevlâna'da Diyalektik." Senail Özkan. -**Türk Edebiyatı**. (129), 7.84.62-65

ÖZTARAN, Ahmet Hulusi. -"Antikçağda ve Hegel'de Diyalektik." -1972 12 yaprak. Tez (Lisans) - İÜEF Felsefe Bölümü.

STAGE, Walter Terence. -**Hegel Üstüne** /çev. Murat Belge. -İstanbul, Birikim Yayınları. 1976 - 231 s.

ŞİMŞEK, Mehmet. -"Hegel'de Geist Problemi ve Tarih." -1978 11 yaprak Tez (Lisans) İÜEF

TAÇ, Gülten. -"G.W.F.Hegel'in 'Felsefe Tarihi Dersleri' Adlı Kitabından Seçilmiş Metinlerin Sıralanışı ve Yansıma." Gülten Taç. -1981. 29 yaprak Tez (Doktora) - İÜEF

TAPAR, Sadiş. -"G.W.F. Hegel'in Mantık Bilimi Adlı Kitabından Seçilmiş Metinlerin Sıralanması ve Yorumu." 1981 65 y. Tez (Lisans)- İÜEF Felsefe Bölümü

TOKATLI, Atillâ. -"Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı Hegel." Atillâ Tokatlı, Tanıtan. Atillâ Birkiye **YAZKO Çeviri** 1 (4), 1.2.82, 178-179

TURNA, Kamber. -"George Hegel'in Tarih Anlayışı." -1974 23 yaprak Tez (Lisans) İÜEF

UNANER, Eren. -"Hegel'de Büyük Kişiler." -1967 26y. Tez (Lisans)- İÜEF Felsefe Bölümü

YALTIRAKLI, Ufuk. -"Hegel'in Fenomenolojisinin Bilgi Kuramsal Temelleri." Ufuk Yaltıraklı. -1987. 244 yaprak Tez (Doktora)- İÜEF.

YAŞAR, Fatma. -"Antikçağ ve Hegel'de Diyalektik -1978 11 yaprak Tez (Lisans) İÜEF.

YILMAZKAYA, Mehmet. -"Aristotales ve Hegel'de Tragedya." -1968 22y. Tez (Lisans) İÜEF.

YURTSEVEN, Celâl. -"G.W.F. Hegel'de Tarih Anlayışı." -1972 15 yaprak. Tez (lisans) İÜEF.

hegel, georg wilhelm friedrich

gottfried stiehler
almancadan çeviren: tekin özbey

(27.8.1770 Stuttgart–14.11.1831 Berlin)

Klasik idealist Alman felsefesinin temsilcisi. Kant, Fichte ve Schelling'in düşüncelerini temel alarak ve tüm bilimler dahil olmak üzere kendinden önceki felsefelerin sonuçlarını özümseyerek bir nesnel idealizm sistemi kurmuştur. Bu sistem, Hegel'in düşüncelerinin ve bilgisinin zenginliği nedeniyle, özellikle diyalektik alanında, bugüne kadar etkisini sürdürmüştür. Marx ve Engels, Hegel felsefesinden büyük ölçüde yararlanmıştı. Feuerbach'ın etkisi altında felsefi idealizmi ilkesel olarak eleştirmişler, diyalektiğin materyalist yorumunu yapmışlar. Hegel'in verimli bilgilerini diyalektik ve tarihsel materyalizmde değerlendirmişlerdir.

H.'in felsefi gelişiminin en önemli evreleri: 1788 yılında Tübingen Vakfı'na ilâhiyat öğrencisi olarak kaydını yaptıran H. burada yüksek öğrenimini tamamladıktan sonra 1793 yılında Bern'de Steiger ailesinin yanında özel öğretmenlik görevinde bulunmuştur. Bu süre içinde Kant'ın felsefesini incelemiş, egemen Hıristiyan dinine ve kiliseye yönelik bir eleştiri üzerinde çalışmıştır. Frankfurt'ta başka bir özel öğretmenlik görevinden sonra H. 1801 yılında Jena'da öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlar. Burada Schelling'le başlangıçta dostça bir ilişki içindedir ve birlikte 1802 yılında "Kritische Journal der Philosophie" (Eleştirel Felsefe Dergisi)'ni yayımlarlar. H.'in ilk büyük eseri "Phaenomenologie des Geistes" (Geist'ın Fenomenolojisi) 1807'de yayımlanır. Bamberg'de bir süre gazete redaktörü olarak çalıştıktan sonra, H. 1808 yılında Nürnberg Lisesi müdürlüğüne atanır. 1816 yılında Heidelberg'de kendisine profesörlük verilir. 1818'den ölümüne kadar ders verdiği Berlin'de taraftarları çoğalmaya başlar ve giderek bir Hegel okulu oluşur. H.'in Berlin'de verdiği dersler felsefenin tüm alanlarını kapsamaktadır. "Jahrbucher für Wissenschaftliche Kritik" (Bilimsel Eleştiri Yıllıkları) 1827 yılında onun yönetiminde yayımlanmıştır. H. 14 Kasım 1831 günü koleradan ölmüştür.

H., felsefesiyle zamanının ilerici Alman

burjuvazisinin çıkarlarını savunmuştur. Gelişen üretici güçlerin baskısı ve Fransız Devrimi ile sonuçlarının etkisi altında kalan Almanya burjuva devrimi dönemine girmişti. Ancak, Alman burjuvazisi ne Fransız burjuvazisinin politik bütünlüğüne ne de İngiliz burjuvazisinin ekonomik olgunluk aşamasına erişebilmişti. Bu nedenle feodal ilişkilerin reformlar yoluyla tedricen kaldırılması eğilimi ağır basmaktaydı. H., o zamanki Alman burjuva ideologlarının çoğunluğu gibi, halk kitlelerinin hareketi ve mücadelesiyle "aşağıdan" gelecek bir devrime karşı çıkmıştır. Jakoben diktatörlüğünü "terör rejimi" diye kötülemiş, egemen çevrelerin girişimiyle "yukarıdan" gerçekleşecek bir devrimi savunmuştur. H., bu tasarımıyla burjuva özgürlüklerinden, toplumsal ve bireysel gelişmeyi kısıtlayan feodal ilişkilerin kaldırılmasından yana yer almıştır. H.'ın bu tutumu, Berlin döneni Prusya'daki mevcut ilişkileri versiz şekilde övmesine neden olmuştur; bu ilişkileri, hiç de ulaşılmamış olan burjuva özgürlüklerinin gelişme derecesi diye onaylamıştır. H., meşruti monarşiyi savunmuş, aristokrat sınıfa ve krala yönelik politik eylemler karşısında olumsuz bir tavır almıştır.

Felsefesinde tüm bilimsel alanlardaki bilgileri ele alarak işleyen H., ekonomi, tarih ve hukuk bilimleri, matematik, doğabilimleri ile uğraşmış, edebiyat ve sanat alanında da geniş bilgilere sahip olmuştur. Çağının bilgi düzeyini derslerine konu alan H., bu bilgileri felsefi kavramlar haline getirmeye ve içerdikleri dünya görüşsel-genel alanı gün ışığına çıkarmaya çalışmıştır. Bu uğurda spekülatif varsayımlara başvurmaktan kaçınmamıştır; örneğin doğabilimlerinde, mevcut sonuçlardan hareket etmek ve bunları felsefi yönden yorumlamak yerine, bu sonuçları filozofun bakış açısından örnek teşkil edecek şekilde kaleme almaya çalışmıştır.

H. **nesnel idealizm**'in temsilcisiydi. Kanısına göre felsefe sadece düşüncel olarak mümkündü, çünkü konusu genel-olandı ve genel-olan da düşünceydi. H. böylece, sadece duyusal-nesnel olanı maddi diye kabul eden metafiziksel materyalizmdeki madde kavramını hiç eleştirmeden çıkış noktası olarak almıştır. H., doğal ve tarihsel dünyaya ruhsal bir ilkenin -mutlak idea'nın, evrensel Geist'ın- nufuz ettiği ve bunun da doğa ile toplumda kendini gösterdiği, "kendinden feragat ettiği" fikrini geliştirmiştir. H. idea'yı, Geist'ı, diyalektik bir üreme edimiyle dünyayı kendisinden yaratan etkin bir varlık olarak anlamaktadır. Bu noktada, genel olarak idealizmin ve Hegel idealizminin dinle yakın manevi ilişkisinde olduğu gibi, teolojik dünya anlayışına olan yakınlık gözden kaçmamaktadır.

Dünyaya manevi bir ilkenin nufuz ettiği tasarımını H., insani faaliyet örneğine göre oluşturmuş ve bunu evrene de uygulamıştır. Geist'ın devinimini, kendindelik'ten başkalık-kendi dışındalık üzerinden kendi için-lik'e varan bir süreç diye tanımlamıştır. Kendindelik'te idea önce reel gizilgüç, olasılık durumundadır. İç çelişkilerin etkisiyle idea, olasılık halinden dışındaki gerçekliğe geçmekte, uzay ve zamanda, doğa ve toplumda ayrışmaktadır. H.'e göre doğa, başkalık (Anderssein) halindeki idea'dır; toplumda ise idea tarihsel gelişme biçimlerinin evrimi içinde kendi bilincine varır ve kendi içinlik durumuna mutlak idealizmde ulaşır. H., diyalektik idealizmle meşruti monarşiyi, mutlak idea'nın kendini kavramasının ve gerçekleştirmesinin birbirini gerektiren ve tamamlayan biçimleri olarak görmektedir. H.'e göre özgürlük, Geist'ın kendi içinlik durumudur ve o burada artık hiçbir yabancı şeye bağımlı değildir. Bu duruma, sadece uygun bir bilgi düzeyinde ve toplumsal ilişkilerin bu bilgiye uygun şekilde biçimlendirilmesiyle ulaşılır.

Kant ve Fichte'nin öznel idealizmine nesnel idealizm açısından ağır eleştiriler getiren H, nesnel idealizmi, düşünmenin diyalektiği ile reel dünyanın diyalektiğinin özdeşliği olarak geliştirmiş, böylece **diyalektik**'in genel, temel biçimlerinin hazırlanmasına büyük ölçüde yardımları dokunmuş-

tur. Örneğin, gelişme düşüncesi ile diyalektiğin temel yasaları bunlar arasındadır. H., idealizmi sadece ileri sürmek değil, üstelik o güne kadar bilgi alanındaki tüm gelişmelerin ve tarihsel gerçekliğin sonucu olarak kanıtlamak istiyordu. Bunu, "Geist'in Fenomenolojisi"nde kendine hedef seçmiştir. "Mantık Bilimi"nde kategorilerin gelişme bağlamlarını ve iç ice geçişlerini betimleyen H., düşünme yapı ve biçimlerini nesnel gerçekliğin temeli diye ele almıştır.

Bu idealist tersyüz edişte ve zorunlu olarak bununla sınırlanmış şekilde "Mantık Bilimi"nde, diyalektik üzerine olağanüstü bir zenginliğe sahip temel bilgiler yer almaktadır. H., gerçekliğe metafizik diyalektik dışı yaklaşımın antinomilerini (çatışkılarını) ve düşünme güçlüklerini, soyut, tek yanlılığa iten, sabit kategorilerle ilgili gören düşünme tarzının yerine bireşimsel, somut, akıcı, devingen kategorilerle işlemde bulunan düşünme tarzını geçirerek aşmıştır.

Bunun temelinde, gelişme ve çelişkilerin nüfuz edişine ilişkin düşünce bulunuyordu. H. "Mantık Bilimi"nde gelişmeyi, kuşkusuz birincil diye ama sadece mantıksal gelişme, düşünmenin gelişmesi diye ele alıyordu. Ancak yine de, iç çelişkilerden kaynaklanan özdevinim olarak gelişme hakkındaki bilgileri verimli etkilerini sürdürmüştür. Tekil ve genel, zorunluluk ve rastlantı, sonlu ve sonsuz, öz ve fenomen gibi bağlılaşık kavramları duruk ve dolayımsız şekilde karşı karşıya getiren metafizik düşünme tarzını H., diyalektik birlik ve çelişkilerin nüfuz edişi düşüncesiyle aşmıştır. Böylece bu bağlamların felsefi açıdan anlaşılmalarını bir üst düzeye çıkarmıştır.

Özdevinim ile çelişkililerin birliği ve nüfuz edişi düşüncesi, diyalektiğin temel yasalarının hem çıkış noktasını hem de sonucunu oluşturuyordu. H., önbiçimci, nicel momentleri mutlaklaştıran gelişme anlayışını, nicel ve nitel değişmelerin diyalektiği görüşüyle aşmıştır. H.'e göre gelişme, salt büyüme ya da küçülme değil, nicel değişmelerin temerküzü nedeniyle daha yüksek niteliklere geçişti. H., nesnel gerçeklikteki ve düşünmedeki çelişkililik hakkında kendinden önce elde edilmiş bilgileri özümseyerek ve geliştirerek, tüm devinimlerin ve gelişmelerin kaynağı ve de içeriği olarak diyalektik çelişkinin işlevi görüşünü iyice pekiştirmiştir.

Karşıtların ve çelişkilerin gerçeklikten metafiziksel dışlanışına karşılık H., sadece kendi içinde bir çelişki bulunan şeylerin devindiği, itki ve etkinliğe sahip olduğu görüşünü formule etmiştir. H., gelişme düşüncesini de yeni, diyalektik görüşlerle ve ortaya attığı sorularla geliştirmeye devam etmiştir; H.'in diyalektiği, özü gereği, zengin şekilde ayrımlaştırılmış bir biçime sahip gelişme öğretisidir. Gerçi H. gelişme anlayışına idealist-erekbilimsel tasarımları temel almıştır ama bu sınırlar içinde yine de gerçek bilgilerden oluşan bir zenginliğe ulaşmıştır. H. gelişmeyi olumsuzlamanın olumsuzlanmasının yasal süreci diye ele almıştır. Kant ve Schelling'in düşüncelerine dayanan diyalektik olumsuzlamanın olumlu işlevine ilişkin bu anlayış, son derece önemli bilgi kazanımlarının gerçekleşmesini sağlamıştır. Buna dayanarak H. gelişmeyi, aşağıdan yukarıya doğru ilerleme diye anlayabilmiş, toplumsal ve doğal gelişme içindeki biçimlerde, ayrımlaşmalarda, ilişkilerde, o güne kadarki gelişme tarafından meydana getirilenlere her defasında nitel bir yeniyi ekleyen bir zenginliğin oluştuğunu kanıtlayabilmiştir. Olumsuzlamanın olumsuzlanması yasası ile H., çelişkilere ilişkin devinim süreci modelini gelişmenin bütününe uygulamış ve bu çelişkilerin iç yapılarındaki momentlerden birini meydana çıkarmıştır.

Ne var ki, H.'in diyalektiğe ilişkin bilgileri idealist-spekülatif bir dünya imgesi içinde yer almaktaydı. Bunların materyalist açıdan eleştirileri, H. diyalektiğinin spekülatif ve metafizik bileşenlerine yöneliktir. H.'in metinlerini materyalist açıdan okumak demek, metinlerde bu biçim altında yer almayan ya da sadece başlangıç halinde bulunan bilgileri ayırıp çıkarmak demektir.

H.'in **bilgi-kuramsal** görüşleri de idealizm tarafından belirlenmektedir. Hume ve Kant'ın savunduğu şekliyle bilinemezciliği eleştiren H., dünyanın bilinebilirliğini kabul etmiştir. Ancak bu, idealizmi nedeniyle, H.'e göre kendiliğinden anlaşılmaktadır, çünkü H. gerçekliğin özünü düşünme olarak anlamakta ve böylece öznel düşünmeyle nesnel varlığın (düşünmenin) özdeşliğini ilân etmektedir. H. başlıbaşına bir bilgi kuramı kaleme almamış; bilgi-kuramsal görüşlerini "Geist felsefesi"nde geliştirmiştir. Duyumcu ampirizmin tersyanlığını reddetmiş, ama deneyimlerden yola çıkmanın felsefede önemli ve verimli bir ilke olarak geçtiğini de belirtmiştir. Şeylerin özleri hakkında bilgi edinebilmek için fenomenlere dönmenin kaçınılmazlığını vurgulamıştır. Kavramların bilgilenmede özel bir rol oynadığını da belirten H., şeylerin özü ile genel-olanın, özün meydana çıkarılmasından ileri geldiğini söylemiştir. Böylece görme, anlama sırasında düşünmenin nesnesini kendisi ürettiği savıyla, apriorizmcilik özgüsünü izlemiştir.

H.'in **doğa felsefesi** spekulatif bir görüş açısı tarafından belirlenmektedir. Buna göre doğa, başkalık halindeki idea'dır. İdealist bakışın gerçeği tersyüz edişi özellikle bu noktada açık seçik ortaya çıkmaktadır; spekulatif varsayımlar çoğu yerde tutarlı ve doğru analizlerin yerini almaktadır. Buna rağmen H.'in doğa felsefesi de, özellikle doğanın nesnel diyalektiğinin anlaşılması bakımından, değerli düşünceler içermektedir. Canlı organizmada bütünle parça arasındaki çelişkili ilişkilerin karakterize edilişi ve genel-tip kavramıyla belirgin hale getirmeye çalıştığı genel-olanla tekil-olanın diyalektiğinin analizi bunlar arasındadır. H., madde ile devinimin birliği görüşüne yaklaşmıştır; maddenin kendi kendine devindiği görüşüne varmış ve devinimin özünü, uzayla zamanın dolaysız birliği diye belirlemiştir.

Ne ki H., maddi devinimle gelişmenin bağlamını keşfedememiştir; felsefesindeki idealist ilke yüzünden doğadaki gelişme düşüncesini yanlış bir tasarım olarak nitelemiştir. Gelişmenin sadece Geist'ta aranması gerektiğini savunmuştur. Doğanın iç işlevsel bağlamlarını erek kavramı altında toplamaya çalışmış, dış ereksel ilişkileri değil, örneğin bitkilerde filiz olarak beliren içsel ereği göz önünde bulundurmuştur. Organizmalar konusunda, bunların erek ve araçlarının kendilerinden oluştuğu düşüncesinde ısrar etmiştir. Bu gözlem tarzı, doğanın diyalektik açıdan anlaşılması için değerli ipuçlarını bünyesinde taşımaktadır. H., organik-olanın, kendi içinde kendini ayırt etişine ve bu arada çeşitliliği birlik içinde zenginleştirişine işaret etmiştir. Bu düşünce, bütünsel bağlamların anlaşılmasına yaramakla birlikte, diyalektik bütünlük tasarımına sıkı sıkıya bağlıdır.

H.'in **tarih felsefesi** idealizmin etkisi altındadır. H. tarihi, giderek daha mükemmel toplumsal durumlara yol açan idea'nın kendini geliştirme süreci olarak görüyordu. Kant'a göre dünya tarihi, özgürlüğün bilincinde ilerlemesiydi. H. tarihi, burjuvazinin geleceğe ilişkin tasarımları ve toplumsal deneyimler açısından yorumlamış, bunları insanın genel yaşam mümeyyizleri biçimine getirmiştir. Özgürlüğü Geist'in özü diye belirleyen H., böylece toplumsal varoluş biçimlerine ilişkin burjuva ideallerini genelleştirmiştir.

Ancak H. aynı zamanda tarihi katı yasallığını -ki, bu yasallığı tarihin aklı diye yorumluyordu- sorgulamakta ve idealist düşünme araçlarıyla nesnel tarihsel diyalektiğin kimi özelliklerini ve momentlerini biçimlendirmekteydi. Tarihi, faal insanın etkinlik süreci diye anlayan H., çalışmanın ve üretim araçlarının işlevi hakkında önemli bir bilgi birikimi sağlamıştır. İnsanın tarihsel süreç içinde, üretken faaliyeti nedeniyle, gittikçe doğayı aştığını, güçlerini tazeleyip geliştirdiğini göstermiştir. Özel faaliyetlerde bireyler kısa erimli gereksinim ve çıkarlarıyla sınırlı kaldıklarından, H. için şu soru belirmektedir: Çaba ve çıkarların bu tür bir çokluğu nasıl olup da ilerleyen bir devinimle, daha üst aşamaya doğru bir ge-

lişmeyle sonuçlanacaktır? H. bu soruyu, spekülatif bir kategori olan **aklın kurnazlığı**'nı önererek yanıtlamıştır. Bu kavram bireyüstü, transendent bir özneyi -evrensel Geist'ı, idea'yı- varsaymaktadır; söz konusu özne, ilerici devinimi içindeki tarihsel zorunluluğa önculuk etmek için insanın tutkularından, çıkarlarından caba ve eylemlerinden yararlanmaktadır. Bireyler sadece kısa erimli amaçlarına ulaşmak için caba harcarlarken, tarihin aklı onların eylemlerini her şeyi aşan, temel bir hedefe, yani özgürlüğün gerçekleşmesine doğru yöneltmektedir.

H., "tarihsel kişilikleri" "tarihin bu kahramanları"nı toplumsal faaliyetin kendiliğindenliği dışında tutmuştur; bu kişiler her defasında tarihsel olarak çözülmesi gereken sorunun ne olduğunu bilmişler ve bu yüzden evrensel Geist ile bireysel eylemler arasında arabuluculuk yapmışlardır. H. tarihsel kişiliklerin rolünü abartmakla halk kitlelerinin değerini düşürmüş ve onların önemli tarihsel bağlamları hiçbir zaman anlayamayacaklarını ileri sürmüştür.

H., tarihsel ilerlemenin diyalektik yapısı hakkında ilginç düşünceler öne sürmüştür. Örneğin, diyalektik olumsuzlama nedeniyle tarihte kademeli bir ilerlemenin gerçekleştiğini savunmuştur. İlerlemenin ana aşamaları olarak "tarihsel halkları" -örneğin Persleri, Yunanlıları, Romalıları- göstermiştir. Tarihsel halkların gelişmesini de ilerleme diye betimlemiş, yıkılışlarını ise iç ve dış çelişkilerin devinimiyle açıklamıştır. H., içinde eskimiş ilkelerin yenileriyle karşı karşıya geldiği büyük tarihsel çatışmaları, tarihsel ilerlemenin dönüm noktaları olarak görmektedir. Bütün bunlar, bilimsel tarih anlayışının yolunu açan, özellikle de dikkatini nesnel çelişkilerin yoğunlaşması olarak toplumsal gruplar arasındaki iç gerilime çevirdiğinde önemli sonuçlar doğuran, verimli bilgilerdi. Ancak H. çatışmaları genellikle politik-ideolojik dışavurum biçimleri içinde ele almış, onların maddi koşulların yansıması olduğunu kavrayamamıştır.

H.'in **din** karşısındaki tutumu eleştirel, ama olumludur; idea'nın doğada ve tarihte gerçekleşmesi anlayışı, her şeye kadir ve yaratıcı dinsel tanrı öğretisinin felsefi yansımasıdır. H. dine ve kiliseye yönelik aydınlatıcı eleştiriye karşı çıkmış ve bunların yeniden önem, değer kazanmasına yardımcı olmaya çalışmaktır. Bu, onun politik çizgisine, yani burjuvazi ile aristokrasi arasında sağlamak istediği sınıfsal uzlaşma anlayışına da uygun düşmektedir. Fakat H.'in konumu, din ve kilisenin feodal yapıdaki kurumlarına asla bir geri dönüş olarak anlaşılmamalıdır, tersine H. din ile kiliseye burjuva ilkelerinin nüfuz etmesi için çaba göstermiştir. H. akıl, düşünmeyi, sağ inançtan üstün tutmuştur. H.'e göre din, kendi içinde tutarsız hale gelmiş bir gerçeklikle insanları barıştıran bir unsurdan, topluma biçim ve bağışıklık kazandıran burjuva ideolojisinden başka bir şey değildir. H. Almanya'daki koşulları ilerici açıdan değiştirecek gücü, burjuva ideallerini doğrultusunda yönlendirilmiş bir dinde görmektediydi. Bu bakımdan H.'in din anlayışında gerileme ile ilerleme, politik intibak ile sosyal reform birbirine karışmaktadır.

H. kendi **ahlak anlayışı**'nda, Kant ve Fichte'nin felsefelerinde egemen olan ve etik'i bir kurallar toplamına indirgeyen anlayışa karşı çıkmıştır. Ahlaksallık, yani etik'i görev yükümlülüğü ile sınırlandırmak, H.'in ayrıntılı şekilde gösterdiği gibi, çözülmez çelişkilere düşmektedir. Kant'ın göre ahlak, bir kurallar ve istekler sistemi değil, töresellik diye nitelediği reel toplumsal bir durumdur. H. töreselliği, hak ve görevin birliği olarak, bireylerin karşılıklı ilişkilerinde nesnel şekilde mevcut olan ahlaksal erdemlerin bilinçli pratik onayı olarak tanımlamıştır. Bu, yükümlülük-etiki'nin yıkılmasıydı, ama nesnel idealizm temelinde, çünkü H.'e göre töresellik düşüncel bir durumdu: aile, toplum ve devletin törel ilişkilerinde gerçeklik olarak beliren reel hale gelmiş bir kavramdı.

H.'in **estetik**'i de, etkileri bakımından, önemli sonuçlar doğurmuştur. Sanatın do-

ğaya öykünme olmadığını, sanatta manevî ilkenin en önemli öğe yerine geçtiğini açıklayan H. basmakalıp doğalcılığa karşı çıkmıştır. Sanatın, duyusallıkla düşünce arasında uzlaştırıcı bir ara halka konumunda bulunduğunu, asıl konusunun da insanî-olandan ileri geldiğini belirtmiştir. H. diyalektik gözlem tarzını sanata da uygulamış, tüm sanatları bir bütünlük olarak ele almış ve sanatın tarihsel gelişim sürecinin çeşitli aşamalarını incelemiştir.

H., felsefe tarihinin gelişimine ilişkin görüşlerini "Felsefe Tarihi Dersleri" adlı eserinde dile getirmiştir. Bu eserinde felsefe tarihi'ni diyalektik idealizm açısından ele alan H., felsefe tarihinde rastlantı sonucu bir araya gelmiş bir fikirler toplamı değil, tersine düşüncelerin gelişmesine ilişkin içsel bir zorunluluk görmüştür. Ayrıca mantıksal-olanla tarihsel-olanın birliği ilkesini de formüle etmiştir. Felsefenin tarihsel gelişmesinin zorunluluğunu H., felsefenin iç koşullarından, ilkelerin diyalektiğinden hareketle temellendirmiştir. Felsefenin gelişmesi, H.'e göre, diyalektik olumsuzlama sürecinden başka bir şey değildi; bu süreç içinde geçmişteki felsefi gelişme düşüncesinden kalan tüm değerli ürünler tamamlanmakta, korunmaktadır. H. kendi felsefesini idealizmin doruk noktası olarak görmektedir; idealist felsefi düşüncenin, Platon ve Leibniz gibi, önde gelen temsilcilerine büyük bir değer vermiş olan H., materyalist düşünürleri genellikle küçümsemektedir.

Daha çok doğrudan öncülleri olan Kant, Fichte ve Schelling'le hesaplaşan H., onları bir yandan kendi felsefi görüşlerine dayanarak eleştirmiş, öte yandansa onların idealist anlayışlarını onaylar şekilde ifadelerde bulunmuştur. Genç-Hegelciler (Bruno Bauer, Feuerbach, Strauss) ve Yaşlı-Hegelciler diye ikiye ayrılan Hegel felsefesinin etkinlik tarihi, bir yandan bu felsefenin sonuçlarının Marksçı-Leninci felsefede ve dünya görüşünde eleştirel olarak korunması, öte yandan da Hegelci düşünceyi Marksçı-Leninci felsefeye karşı bir seçenek olarak çıkarmaya uğraşan burjuva anlayışı biçiminde süregelmiştir. Ayrıca diyalektik, ki benimsendiği oranda, arı düşünmenin devinimi diye gösterilmiş ve Hegelci ilkelere dayanarak idealizmin sözümona materyalizmden daha üstün olduğu kanıtlanmaya çalıştırılmıştır (Dilthey, Windelband, Croce).

●●

Yapıtları: Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beitrage zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1801: System der Wissenschaft. Erster Teil: Die Phaenomenologie des Geistes, 1807: Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik, 1812/1813, Zweiter Band: Die subjektive Logik, 1816: Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1817: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821: Werke (Freundesvereinsausgabe) 1832-1840, 1887: Saemtliche Werke, Jubilaeumsausgabe, Hrsg. H. Glockner, 1927 ff., 1949 ff.: H. Glockner: Hegel-Lexikon, 4 Bde.: Werke in zwanzig Baenden, Hrsg. E. Moldenhauer/K.M. Michel, Frankfurt a. M. 1969-71: H. Reinicke, Register zu Werke in 20 Baenden, Frankfurt a.M. 1979: Briefe von und an Hegel, Hrsg. J. Hoffmeister, Berlin 1970.

Literatür: K.Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, MEW 1: K.Marx, Ökonomisch philolosphische Manuskripte aus dem Jahre 1844, MEW EB 1: K.Marx/F.Engels, Die heilige Familie, MEW 2: F.Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, MEW 21: W.I.Lenin, Konspekte und Frangments, LW 38: W.R.Beyer, Zwischen Phaenomenologie und Logik, Frankfurt a.M. 1955: M. Buhr, Der Übergang von Fichte zu Hegel, Berlin 1965: R.O.Gropp, Zu Fragen der Geshichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus, Berlin 1959: A.A. Piontkowski, Hegels Lehre über Staat und Recht und seine Starfrechtstheorie, Berlin 1960: J.d'Hondt, Hegel in seiner Zeit, Berlin 1973: J. d' Hondt, Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens, Berlin 1972; G.Sti-

ehler. Der Idealismus von Kant bis Hegel, Berlin 1970; Hegel und wir, Hrsg. E.Lange, Berlin 1970; Zum Hegel-Verstaendnis unserer Zeit, Hrsg. H.Ley, Berlin 1972; A. Gulyga, G.W.F.Hegel, Leipzig 1974; G.Biedermann, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Leipzig 1981; K.Rosenkranz, G.W.F. Hegels Leben, Berlin 1844; W.Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, Berlin 1905; T.Haering, Hegel, Sein Wollen und sein Werk, Leipzig/Berlin 1929-1938; H.Glockner, Hegel, Stuttgart 1929-1940; A.Koj'eve, Introduction 'a la lecture de Hegel, Paris 1947; J.Ritter, Hegel und die franzosische Revolution, Köln 1957.

KAYNAK:

Philosophenlexikon. Hrsg: Erhard Lange und Dietrich Alexander. Dietz-Verlag Berlin 1982.

TÜSTAV

TÜSTAV

Wissenschaft der Logik.

Von

D. Ge. Wilh. Friedr. Hegel,

Professor und Rector am Königl. Bayerischen Gymnasium zu Nürnberg.

Erster Band.

Die objective Logik.

Nürnberg,
bey Johann Leonhard Schrag
1812.

TÜSTAV

"MANTIK BİLİMİ, BİRİNCİ CİLDİN (NESNEL MANTIK) İLK BASIMININ KAPAĞI